श्रीमन्माधवाचार्यप्रणीत

सर्वदर्शनसंग्रह

सटीप मराठी भाषांतर

भाषांतरकार
र.पं.कंगले

साहित्य-संस्कृति-मंडळ, महाराष्ट्र राज्य, मुंबई

सर्वदर्शनसंग्रह

इसवी सनाच्या चौदाव्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास कर्नाटकात स्थापन झालेल्या विजयनगर साम्राज्यात मंत्रिपदी असलेले प्रख्यात वेदभाष्यकार सायणाचार्य यांचे सुपुत्र माधवाचार्य यांनी लिहिलेला सर्वदर्शनसंग्रह हा भारतीय तत्त्वज्ञानावरील सर्वात महत्त्वाचा असा ग्रंथ आहे. यात एकूण सोळा दर्शनांचे म्हणजे त्या काळी ज्ञात असलेल्या तत्त्वज्ञानविषयक विविध सिद्धांतांचे विस्तृत विवेचन आहे. चार्वाक, बौद्ध व जैन ही तीन नास्तिक (वेदांचे प्रामाण्य अथवा ईश्वराचे अस्तित्व नाकारणारी) दर्शने, विशिष्टाद्वैत, द्वैत व अद्वैत हे तीन वेदांत मार्ग, नकुलीशपाशुपत, शैव, प्रत्यभिज्ञा व रसेश्वर हे चार शैव संप्रदाय आणि वैशेषिक, न्याय, सांख्य, योग, मीमांसा व व्याकरण ही सहा शास्त्रे अशा ह्या सोळा दर्शनांचा या ग्रंथात संग्रह आहे. ह्या सर्व दर्शनातील सिद्धांतांची मांडणी त्या त्या दर्शनाच्या कट्टर अभिमान्याच्या अभिनिवेशाने केलेली आहे. ग्रंथकाराच्या स्वतःच्या मताचा कोठेही प्रभाव पडू दिलेला नाही. सामान्यतः अगोदरच्या दर्शनातील एखाद्या विशिष्ट सिद्धांताच्या खंडनाने त्यानंतरच्या दर्शनाचा उपन्यास केलेला दिसून येतो. तसेच विवेचनात प्रायः खंडनमंडनात्मक पद्धतीचाच अवलंब केलेला आढळतो. जगाची उत्पत्ती व त्याचे स्वरूप, ईश्वराचे अस्तित्व, परमात्म्याचे स्वरूप, परमात्मा व जीवात्मा यांच्यातील संबंध, ज्ञानाचे स्वरूप, त्याची साधने व त्यांचे प्रामाण्य, अविद्येचे स्वरूप, मोक्ष व त्याच्या प्राप्तीचे उपाय इत्यादी भारतीय तत्त्वज्ञानातील प्रधान विषयांवर निरनिराळ्या दार्शनिकांमध्ये झालेल्या बहुमुखी वादविवादांचे स्पष्ट चित्रण ह्या ग्रंथात पहावयास मिळते. हे वादविवाद विविध दर्शनांच्या समर्थकांनी लिहिलेल्या ग्रंथातून वर्षानुवर्षे चालू होते. माधवाचार्यांनी ह्या असंख्य ग्रंथांचे परिशीलन करून त्यांच्या आधारेच प्रत्येक दर्शनातील प्रमुख सिद्धांतांची मांडणी केली आहे. यात त्यांची प्रगाढ विद्वत्ता, सर्वंकष बुद्धिमत्त्व, निरुपणातील निःपक्षपातीपणा व ते करण्याचे चातुर्य इत्यादी गुणांचा प्रत्यय आल्याशिवाय राहत नाही.

ह्या ग्रंथाचे प्रस्तुत भाषांतर मराठी वाचकांना भारतातील विविध तात्त्विक विचारांचा परिचय करून देण्यास उपयुक्त ठरावे.

र.पं. कंगले

अनुक्रमणिका

श्रीमन्माधवाचार्यप्रणीत
सर्वदर्शनसंग्रह
(सटीप मराठी भाषांतर)

अनुक्रमणिका

श्रीमन्माधवाचार्यप्रणीत
सर्वदर्शनसंग्रह
(सटीप मराठी भाषांतर)

भाषांतरकार
र.पं. कंगले

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ, मुंबई

अनुक्रमणिका

प्रथम आवृत्तीः

१९८५

•

प्रकाशकः

श्री. सू. द्वा. देशमुख,
सचिव,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मंत्रालय,
मुंबई ४०० ०३२.

•

© **प्रकाशकाधीन**

•

मुद्रकः

व्यवस्थापक
शासकीय मुद्रणालय, वाई (जि. सातारा)

•

किंमतः

अनुक्रमणिका

निवेदन

नवीन नवीन अनुभव माणसाला प्रत्यही येत असले तरी या अनुभवांचा समाजाला उपयोग करून घ्यावयाचा असेल तर त्याला तत्त्वज्ञानाची बैठक लागते. पण तत्त्वज्ञान सुद्धा नेहमीच मूळ स्वरूपात आपणास मिळते असे नाही. कधी कधी ते आपणांस विकृत स्वरूपातही मिळू शकते. इंग्रजी सत्तेचा उदय होऊन १९४७ साली त्याचा अस्तही झाला. पण या इंग्रजी अमदानीत आपल्या तत्त्वज्ञानाचे मूळ स्वरूप कायम न राहता त्याचे इंग्रजीकरण किंवा थोडेफार ख्रिस्तीकरण झाले असे म्हणता यावे. आपल्या देशातील मूळ तत्त्वज्ञानाची बैठक ही जवळ जवळ नाहीशीच झाली. त्यामुळे आपल्या तत्त्वज्ञानाची मूळ मते कोणती हे आपल्या संस्कृतीच्या विकासाच्या दृष्टीने शोधून काढणे अत्यंत आवश्यक आहे. आपल्याकडे भौतिकवाद मुळीच नव्हता का? आपल्याकडे वास्तववाद नव्हताच का? आपल्याकडील सगळे तत्त्वज्ञान केवळ कल्पनारम्यच समजावयाचे का? – असेही प्रश्न निर्माण होतात. आणि याचे उत्तर द्यावयाचे असेल तर भारतीय तत्त्वज्ञानाचा मूळातून अभ्यास व्हावयास पाहिजे. उपनिषिदांपासून चैतन्य महाप्रभूंपर्यंत आणि भगवान बुद्धापासून ते बाबासाहेब आंबेडकरांपर्यंत तत्त्वज्ञानावरील अनेक वाद आपल्या देशात उत्पन्न झाले. या सर्व वादांचा अभ्यास करावयाचा असेल तर या सर्व वादांचा भारतीय दृष्टिकोनातून आमूलाग्र विचार करणारा ग्रंथ आवश्यक आहे. माधवाचार्यांचा "सर्वदर्शनसंग्रह" हा अशा प्रकारचा सर्व भारतीय तत्त्वज्ञानांचा आलोडन करणारा ग्रंथ आहे, आणि प्रा. र. पं. कंगले यांच्यासारख्या पंडिताच्या लेखणीतून त्याचे भाषांतर उतरले असल्यामुळे ते योग्य आणि अधिकृत आहे असे समजावयास हरकत नाही "सर्वदर्शनसंग्रहात" चार्वाक. "बौद्ध, द्वैत," विशिष्टाद्वैत, व्याकरण, मीमांसा, वैशेषिक, न्याय, अद्वैत, जैन इत्यादी १६ दर्शनांचा विचार केलेला आहे."सर्वदर्शसंग्रहाचे" हे भाषांतर म्हणजे तत्त्वज्ञानाच्या विद्यार्थ्यांना आणि त्याचबरोबर सामान्य जनांना एक मेजवानीच होय.

श्री. हरिहर, बुक्क यांनी स्थापन केलेल्या विजयानगरच्या साम्राज्यात माधवाचार्य आणि सायणाचार्य हे दोन मंत्री होते असे म्हणतात. पंचदशी कर्ते भारतीतीर्थ म्हणजेच विद्यारण्य असे समजले जाते. तसेच स्वामी विद्यारण्य म्हणजेच माधवाचार्य असाही एक समज आहे. हा समज खरा की खोटा हे मला माहीत नाही. पण "सर्वदर्शनसंग्रह" आणि "पंचदशी" या दोन्ही ग्रंथात अद्वैताचे समर्थन केलेले आहे असे म्हणता यावे. अर्थात असे समर्थन करताना इतर दर्शनाबद्दल आवश्यक ती माहिती आणि त्यांचे मूलग्राही विवेचन सर्वदर्शनसंग्रहात केलेले आहे.

ग्रंथ लिहून तयार झाल्याबरोबर तो प्रकाशित झाला पाहिजे अशी ग्रंथकर्त्याची उचित अशी इच्छा असते. पण प्रकाशनाचे कार्य हे नेहमीच सुकर असते असे नाही. अनेक अडचणींना तोंड देता देता बराच काळ निघून जातो, आणि त्यामुळे आपणांस अनेकांच्या रोषास पात्र व्हावे लागते. पण चांगले काम उशीरा झाले तरी चांगले ते चांगलेच राहते. प्रा. कंगले यांचा ग्रंथ प्रकाशित करताना साहित्य संस्कृति मंडळाला कर्तव्यपूर्तीचा आनंद होत आहे.मंडळाकडून असे पुस्तक प्रसिद्ध होत आहे हे मंडळाचे भाग्य होय.

या ग्रंथाच्या प्रकाशनासाठी मंडळाचा सेवक वर्ग आणि मुद्रणालयाचा कामगार आणि व्यवस्थापक वर्ग यांनी जे सहकार्य केले याबद्दल त्यांचे मनःपूर्वक आभार.

अनुक्रमणिका

मुंबई
२६ जानेवारी १९८५
प्रजासत्ताक दिन.

सुरेन्द्र बारलिंगे
अध्यक्ष
महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ.

अनुक्रमणिका

प्रास्ताविक

माधवाचार्यकृत सर्वदर्शनसंग्रह प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञानातील विविध सिद्धांतोपसिद्धांतांचे सोपपत्तिक विवरण करणारा अद्वितीय ग्रंथ आहे हे सर्वमान्य आहे. नावात निर्दिष्ट झाले आहे त्याप्रमाणे ह्या ग्रंथात आस्तिक नास्तिक अशा सर्व दर्शनांचा म्हणजे तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धांतांचा संग्रह आहे. आणि प्रत्येक दर्शनाच्या बाबतीत त्या त्या दर्शनाच्या समर्थकाच्या भूमिकेवरून त्यातील प्रधान सिद्धांतांचे खंडनमंडनात्मक पद्धतीने सोपपत्तिक विवेचन केले आहे. कोणत्याही दर्शनाला अन्याय झालेला नाही, इतकेच नाही तर ग्रंथकाराने प्रत्येक दर्शनाची मांडणी मोठ्या अभिनिवेशाने केली आहे असेच सर्वत्र प्रत्ययास येते.

अशा ह्या ग्रंथाचा मराठी अनुवाद करावा असे बरेच दिवस मनात होते. हा ग्रंथ समजण्यास तसा सोपा नाही हे साहजिकच आहे. शिवाय, त्यातील फक्त काही दर्शनांचाच अगोदरचा थोडा अभ्यास होता. म्हणून मन साशंक होते. परंतु ह्या ग्रंथाचे इंग्रजी भाषांतर प्रसिद्ध झालेले आहे. कॉवेल आणि गफ ह्या दोन पंडितांनी यातील सोळा दर्शने भाषांतरासाठी आपसात वाटून घेऊन दोघांनी मिळून हे भाषांतर प्रसिद्ध केले आहे. शिवाय, महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनी लिहिलेली दर्शनाङ्कुर नावाची विस्तीर्ण व्याख्या त्यांनी संपादित केलेल्या सर्वदर्शनसंग्रहाच्या आवृत्तीसह उपलब्ध आहे. ह्या साधनसामग्रीच्या बळावर विशेष प्रयत्न केल्यास हे भाषांतराचे काम झेपण्यासारखे आहे असा विश्वास उत्पन्न झाला.दरम्यान पटण्याचे श्री. शर्मा 'ऋषि' यांनी केलेले ह्या ग्रंथाचे विस्तृत टीपांसह असलेले हिंदी भाषांतर प्रसिद्ध झाले. तेव्हा हुरूप येऊन हाती घेतलेल्या इतर कामातून मुक्त होताच या कामास प्रारंभ केला. सुदैवाने ते तडीस जाणे शक्य झाले आहे.

हे भाषांतर मुख्यतः वासुदेवशास्त्री अभ्यंकरांच्या दर्शनाङ्कुर व्याख्येच्या आधारे केले आहे. ते स्वाभाविकच होते. ही व्याख्या जितकी विस्तृत तितकीच सुबोध असून सर्व दर्शनांतील कठिणांत कठिण सिद्धांतांचे सुगम भाषेत स्पष्टीकरण हे तिचे खास वैशिष्ट्य आहे. प्रस्तुत भाषांतर ह्या व्याख्येचे ऋणी असल्याचा प्रत्यय सर्वत्र आल्याशिवाय रहाणार नाही. अगदी क्वचितच मतभेदाचे प्रसंग उद्भवले आहेत.

उपोद्घातात सर्व दर्शनांचा थोडक्यात परामर्श घेण्याचा प्रयत्न असून तदनुषंगाने उत्पन्न होणाऱ्या काही प्रश्नांचा विचार केला आहे.

सर्वदर्शनसंग्रहाचा हा अनुवाद वाचकांच्या पसंतीस उतरेल अशी आशा आहे.

३० नोव्हेंबर १९७४ **र. पं. कंगले**

अनुक्रमणिका

सर्वदर्शनसंग्रह २
निवेदन ६
प्रास्ताविक ८
उपोद्घात १२
१ चार्वाक—दर्शन ५४
२ बौद्ध¬दर्शन ६६
३ आर्हत¬दर्शन (जैनदर्शन) १०४
४ रामानुज¬दर्शन (विशिष्टाद्वैत वेदान्त) १४१
५ पूर्णप्रज्ञ¬दर्शन (द्वैत वेदान्त) १७२
६ नकुलीशपाशुपत¬दर्शन शैवसंप्रदाय¬१ ..... १९७
७ शैव¬दर्शन (शैवसंप्रदाय¬२) २०९
८ प्रत्यभिज्ञा¬दर्शन (शैवसंप्रदाय¬३) २२५
९ रसेश्वर¬दर्शन (शैवसंप्रदाय¬४) २३६
१० औलूक्य¬दर्शन (वैशेषिकशास्त्र) २४७
११ अक्षपाद—दर्शन (न्यायशास्त्र) २६६
१२ जैमिनि—दर्शन (मीमांसाशास्त्र) २९०
१३ पाणिनि—दर्शन (व्याकरणशास्त्र) ३१५
१४ सांख्य—दर्शन ३३४
१५ पातपातञ्जल-दर्शन (योगशास्त्र) ३४६
१६ शांकर-दर्शन (अद्वैत वेदान्त) ३८८
शब्द-सूची ४५४

संक्षेप

अ. को.	अमरकोश
अष्टा	अष्टाध्यायी
आश्व. गृ. सू	आश्वलायन गृह्यसूत्र
ई.	ईशावास्योपनिषद्
ऋ/ऋ.वे.	ऋग्वेद
का. प्र.	काव्यप्रकाश
ख. ख. खा.	खण्डनखण्डखाद्य
छां	छांदोग्योपनिषद्
त. मु. क.	तत्त्वमुक्ताकलाप
त. वार्त्तिक	तन्त्रवार्त्तिक
त. सू	तत्त्वार्थाधिगमसूत्र
ताण्ड्य ब्रा.	ताण्ड्यब्राह्मण
तै. आ.	तैत्तिरीय आरण्यक
तै. उ.	तैत्तिरीय उपनिषद
तै. ब्रा.	तैत्तिरीय ब्राह्मण
तै. सं.	तैत्तिरीय संहिता
न्या. कु.	न्यायकुसुमाञ्जलि
न्या. सू.	न्यायसूत्र
पात.महा.	पातञ्जल महाभाष्य
पा. सू.	पाशुपतसूत्र
प्रक. प.	प्रकरणपञ्चिका
प्रश्न	प्रश्नोपनिषद्
बृ./बृ. उप.	बृहदारण्यकोपनिषद्
ब्र. सू.	ब्रह्मसूत्र
भ. गी.	भगवद्गीता
भाग.	भागवत पुराण
म. ना. उ.	महानारायणोपनिषद्
म. भा.	महाभारत

म. भा. ता. नि.	महाभारततात्पर्यनिर्णय
म. स्मृ.	मनुस्मृति
मांडूक्य का.	मांडूक्यकारिका
मी. सू.	मीमांसासूत्र
मुं.	मुंडकोपनिषद्
यो. सू.	योगसूत्र
र. ह्र.	सरह्रदय
वा. प.	वाक्यपदीप
वि. पु.	विष्णुपुराण
वै. वैशे. सू.	वैशेषिक सूत्र
शां. भा.	शांकरभाष्य
श्लो. वा.	श्लोकवार्त्तिक
श्वे.	श्वेताश्वरतोपनिषद्
सां. का.	सांख्यकारिका

उपोद्घात

माधवाचार्यकृतसर्वदर्शनसंग्रहात उद्देश त्या काळी ज्ञात असलेल्या प्रधान-अप्रधान अशा सर्व दर्शनांतील प्रमुख सिद्धांतांचा परिचय करून देणे हा आहे ज्या विद्येला हल्ली तत्त्वज्ञान ही संज्ञा प्राप्त झाली आहे. तिलाच दर्शन असे प्राचीन नाव आहे. ह्या ग्रंथात एकूण सोळा दर्शनांचा परिचय करून देण्यात आला आहे. तेव्हा असे समजावयास हरकत नाही की माधवाचार्यांच्या काळी म्हणजे इसवी सनाच्या चौदाव्या शतकात ही सर्व दर्शने त्यांच्या अनुयायांच्या तसेच विरोधकांच्या अभ्यासाचे विषय होत असत.

दर्शन ह्या शब्दाची प्राचीन ऋषींच्या दर्शनाशी जवळीक असावी असे वाटते. त्या ऋषींना मंत्रांचे 'दर्शन' होत असे (ऋषिर्दर्शनात्) म्हणजे त्यांना ते मंत्र स्फुरत असत. तद्वतच नंतरच्या चिंतकांना एखाद्या विशिष्ट तत्त्वप्रणालीचे स्फुरण झाले की ते त्यांना झालेले 'दर्शन' असे समजण्यास काही हकत दिसत नाही. म्हणूनच माधवाचार्यांनी न्यायशास्त्र, मीमांसाशास्त्र अशा शास्त्रत्वनिदर्शक संज्ञा न वापरता शक्य तोवर द्रष्ट्याच्या नावाने निर्देश केला आहे, औलूक्यदर्शन, अक्षपाददर्शन इत्यादी. तथापि हे लक्षात ठेवले पाहिजे की प्राचीन ऋषींना होणारे दर्शन मुख्यतः काव्यात्म प्रतिभेच्या स्फुरणाच्या स्वरूपाचे असे, तर नंतरच्या ह्या ऋषींना झालेले दर्शन चिंतनाधिष्ठित आहे.अर्थात दर्शन ह्या शब्दात अशीही मूळ कल्पना अभिप्रेत असण्याचा संभव आहे की हे जग व त्यातील मानवी जीवन यांकडे विचारपूर्वक पाहिले असता चितंकाला भासमान होणारे त्यांचे स्वरूप म्हणजेच त्याला झालेले दर्शन. त्याची व्यवस्थित रीतीने मांडणी केल्यावर ते शास्त्र ह्या संज्ञेसही पात्र झाले.

ह्या विद्येला आन्वाक्षिकी असे दुसरे एक प्राचीन नाव आहे. राजनीतिशास्त्रात राजाला म्हणजे शासनकर्त्याला विनयसंपादनासाठी ज्या चार विद्यांचे अध्ययन आवश्यक मानले आहे त्यात आन्वीक्षिकीला सर्वाधिक महत्त्वाचे स्थान आहे. त्रयी, वार्त्ता आणि दण्डनीति ह्या इतर तीन विद्या. कौटिलीय अर्थशास्त्रात (१·२·१०-१२) म्हटले आहे की ह्या इतर तीन विद्यांत उचित काय व अनुचित काय त्याचा निर्णय आन्वीक्षिकीच्या साहाय्यानेच लावता येतो. इतर सर्व विद्यांना प्रदीप-रूप अशी ही विद्या आहे असे आन्वीक्षिकीचे वर्णन केले आहे (**प्रदीपः सर्वविद्यानां शश्वदान्वीक्षिकी मता**) आणि आन्वीक्षिकी म्हणजे सांख्य, योग आणि लोकायत ही तीन शास्त्रे असे ह्या ग्रंथात म्हटले आहे. ह्याच तीन दर्शनांचा निर्देश आहे यावरून असे म्हणता येईल की न्यायवैशेषिकादी इतर दर्शने त्यावेळी उदयास आली नव्हती, निदान त्यांना महत्त्व प्राप्त झाले नव्हते. परंतु नंतरच्या काळी आन्वीक्षिकी विद्या म्हणजे फक्त गौतमाचे न्यायशास्त्र असाच अर्थ प्रचलित झाला. वात्स्यायनाच्या न्यायभाष्यात कौटिलीय अर्थशास्त्रातील वचन थोड्या फरकाने उद्धृत करून ते न्यायशास्त्रासंबंधी असल्याचे म्हटले आहे. परंतु यात संशय नाही की हा या शब्दाचा मूळचा अर्थ नाही. आन्वीक्षिकी हेतूंच्या द्वारा अनु+ईक्षण करते (**हेतुभिरन्वीक्षमाणा**) असे कौटिल्याने म्हटले असले तरी त्याला केवळ तर्कशास्त्रच अभिप्रेत आहे असे म्हणणे शक्य नाही. तर्काचा अवलंब करणारी सांख्यादी तीन शास्त्रे म्हणजेच आन्वीक्षिकी विद्या असे त्याचे स्पष्ट मत आहे.आणि ही शास्त्रे तत्त्वज्ञानात्मक अथवा दर्शनरूप आहेत हे उघड आहे.

भारतात तत्त्वचिंतनास प्रारंभ ऋग्वेदकालाच्या उत्तरार्धात झाला होता हे प्रसिद्ध आहे. प्राचीन इन्द्रवरुणादी देवतांवरची व यज्ञयागादी क्रियांवरची श्रद्धा कमी होऊ लागली होती अशा समयी काही ऋषींना सभोवार दृश्यमान असलेल्या जगाविषयी चिंतन करण्याची स्फूर्ती झाली. हे जग कोठून आले असावे, ते निर्माण

झाले असल्यास त्याची निर्मिती कोणी केली असावी, त्या निर्मितीच्या पूर्वी काय स्थिती असावी इत्यादी प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याचे अनेक प्रयत्न झालेले दिसून येतात. हे जग कोणीतरी एका देवतेने निर्माण केले, परंतु ती देवता म्हणजे पूर्वीचे इन्द्र, वरुण आदी देव नसून नव्याने कल्पिलेले विश्वकर्मा, प्रजापति यांसारखी असावी असा एक विचार मांडण्यात आला. यांपैकी पुढे प्रजापतीला अधिक महत्त्व प्राप्त होऊन तो सृष्टिकर्ता ब्रह्मदेव म्हणून प्रसिद्ध झाला. सृष्ट्युत्पत्तीच्या अगोदर सृष्टिकर्ता देव अस्तित्वात होता असे बऱ्याच चिंतकांना वाटत होते. तथापि, असाही एक विचार प्रगट करण्यात आला आहे की सृष्टीच्या उत्पत्तीच्या अगोदर काहीही अस्तित्वात नव्हते व त्या 'असत्' पासूनच 'सत्'ची निर्मिती झाली (**असतः सदयाजत**,१०·७२·२, ३). ऋग्वेदातील प्रसिद्ध नासदीयसूक्तात (१०·१२९) एक प्रकारचा अज्ञेयवाद स्वीकारून त्यावेळी असत् नव्हते आणि सत्ही नव्हते असे म्हटले आहे. पुढे ऋषींना सत्चा धागा असत्मध्ये सापडला (**सतो बन्धुमसति निरविन्दन्, ४**) असे एक विधान आहे. त्याचा अर्थ असत्पासून सत्ची निर्मिती झाली असा दिसतो. तथापि, त्या अगोदर वायू नसताही श्वासोच्छ्वास करणाऱ्या 'त्या एकाचा' निर्देश आहे (**आनीदवांत स्वधया तदेकम्, २**), त्यावरून सृष्ट्युत्पत्तीच्या पूर्वीही काहीतरी 'ते एक' अस्तित्वात होते अशा तऱ्हेची कल्पना अभिप्रेत असल्याचे दिसून येते. शेवटी ही सृष्टी कोठून आली, कोणत्या हातांनी ती घडविली या प्रश्नांची खरी उत्तरे कोणालाच देता येणार नाहीत असा अज्ञातवादच ह्या सूक्तात अभिव्यक्त झाला आहे. पुढे छांदोग्योपनिषदात (६·२·१) असत्पासून म्हणजे शून्यातून सत् कसे काय उत्पन्न होऊ शकेल असा प्रश्न उपस्थित करून प्रारंभी सत्च अस्तित्वात होते असे ठाम प्रतिपादन केले आहे. हे सत् 'एक' व अद्वितीय असल्याचे म्हटले असून ते म्हणजेच ब्रह्म असे अभिप्रेत आहे.

ऋग्वेदात सृष्टीच्या उत्पत्तीविषयी बराच विचार झाला असला तरी तत्त्वज्ञानाचा दुसरा एक विषय– मानवी जीवनाचा अर्थ काय, त्याला काही अंतिम उद्दिष्ट असलेच तर ते कोणते इत्यादी प्रश्नांत अंतर्भूत – तत्कालीन ऋषींच्या चिंतनाच्या कक्षेत फारसा आलेला दिसत नाही. तद्विषयक खूप विचार उपनिषत्काली मांडण्यात आले. उपनिषदांची संख्या फार मोठी आहे. तथापि, त्यांपैकी बृहदारण्यक, छांदोग्य अशी दहाबारा उपनिषदेच प्राचीन व प्रायः बुद्धपूर्वकालीन असे समजले जाते. त्या उपनिषदांत आत्मा (मनुष्य व इतर प्राणी यांतील चैतन्यरूप तत्त्व) व ब्रह्म (बाह्य सृष्टीच्या मुळाशी असलेले चैतन्यस्वरूप तत्त्व) या उभयतांचे स्वरूप व त्यांचे परस्परसंबंध, तसेच मरणोत्तर स्थिती, मनुष्यांचे अंतिम ध्येय, ते साध्य करण्याचे उपाय इत्यादिविषयी पुष्कळ विवेचन आढळते. परंतु ह्या बाबतीत सर्व उपनिषदांचे मतैक्य आहे अशी वस्तुस्थिती नाही. अगदी स्थूल स्वरूपातच त्यांतील प्रमुख विचारांचा निर्देश करता येण्यासारखा आहे.

सामान्यपणे असे म्हणावयास हरकत नाही की जीवात्मा व ब्रह्म यांचे ऐक्य प्रतिपादन करणे असा ह्या उपनिषदांचा प्रधान उद्देश आहे. 'तत्त्वमसि', 'अहं ब्रह्मास्मि', 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादी विधानांवरून हे स्पष्ट आहे. हा आत्मा म्हणजेच हे ब्रह्म शुद्ध चैतन्यस्वरूप आहे, हे निरपवादपणे मान्य झाले आहे. जीवाच्या मरणोत्तर स्थितीविषयी प्रश्न बऱ्याच ठिकाणी उपस्थित केला आहे. एके ठिकाणी असे म्हटले आहे की मृत्यूनंतर मागे काही रहात नाही, मागे रहाते ते फक्त नाव. तसेच दुसरीकडे म्हटले आहे की शरीर पंचमहाभूतांत विलीन झाल्यावर संज्ञेचाही लोप होतो. तथापि, उपनिषत्काली पुनर्जन्माविषयीच्या कल्पना बद्धमूल झाल्या यात शंका नाही. पुनर्जन्माशी संबद्ध असलेला मनुष्याच्या कर्मांच्या फलाविषयीचा सिद्धांतही, जरी प्रारंभी त्याच्या भोवती गूढतेचे वलय निर्माण केलेले दिसत असले तरी, प्रायः सर्वमान्य झालेला दिसून येतो. परंतु जीवात्मा मूलतः

शुद्ध चैतन्यस्वरूप असल्यामुळे त्या स्वरूपाचा साक्षात्कार घडवून आणणे व त्यायोगे पुनर्जन्माच्या फेऱ्यातून सुटका करून घेणे हे मनुष्यजीवनाचे परमोच्च ध्येय मानले आहे. ह्यालाच मोक्ष असे नाव दिले आहे. हे ध्येय साध्य करण्यासाठी आवश्यक उपाय म्हणून 'प्रेयस्' म्हणजे ऐहिक सुखाकडे पाठ फिरवून 'श्रेयस्' म्हणजे आत्यन्तिक सुखाचा शोध घेणे, वित्तपुत्रादिविषयीच्या सर्व एषणांचा परित्याग करून अंतिम तत्त्वाचे यथार्थ ज्ञान प्राप्त करून घेणे, तपाचे आचरण करणे, योगाची साधना करणे यांचा निर्देश केला आहे. हे शक्य व्हावे म्हणून संन्यासाचा अवलंब करावा अशी बहुतेक उपनिषदांची भूमिका आहे. किंबहुना उपनिषत्कालाच्या अंती निवृत्तिपर संन्यासमार्गाला फार प्रतिष्ठा प्राप्त झाली होती हे बुद्ध व महावीर यांच्या काळच्या परिस्थितीवरून स्पष्ट होते.

उपनिषत्कालीन तत्त्वज्ञानविषयक कल्पनांचा नंतरच्या बहुतेक दर्शनांच्या प्रस्थापनेवर प्रभावी परिणाम झाला आहे हे निःसंशय. मोक्ष अथवा निःश्रेयस अथवा अपवर्ग हे मानवी जीवनाचे परमोच्च ध्येय हे सर्वांनी मान्य केले आहे, जरी निरनिराळ्या दर्शनांत मोक्षाच्या स्वरूपाविषयी भिन्न भिन्न मते आढळतात हे खरे असले तरी. देहाव्यतिरिक्त आत्मा म्हणून काही पदार्थ नाही असे मानणाऱ्या चार्वाकदर्शनात सुद्धा मोक्ष म्हणजे देहाचा नाश असा सिद्धांत मांडला असल्याचे म्हटले आहे. त्याचप्रमाणे, मनुष्याला आपल्या बऱ्यावाईट कर्मांची फळे स्वतःच भोगावी लागतात व त्यासाठी मोक्षप्राप्ती होईपर्यंत त्याला पुनर्जन्माच्या फेऱ्यातून जावे लागतेच हा सिद्धांत चार्वाक खेरीज करून इतर सर्व दर्शनांत स्वीकृत झाला आहे. आत्म्याचे अस्तित्व न मानणाऱ्या बौद्ध दर्शनातही हा सिद्धांत प्रमाणभूत मानण्यात आला आहे. तसेच, मोक्षप्राप्तीसाठी तृष्णात्याग व निवृत्तिरूप संन्यस्त वृत्ती आणि तत्त्वांचे यथार्थ ज्ञान ह्या दोन गोष्टींच्या आवश्यकतेवर चार्वाक वगळता इतर दर्शनांनी कमी अधिक भर दिला आहे. उपनिषदांचा प्रभाव असा सर्वव्यापी आहे. तथापि त्यातही एका दर्शनात—वेदान्तदर्शनात—अंतिम प्रमाण म्हणून उपनिषदांनाच मान्यता दिली आहे. बादरायणाची वेदान्तसूत्रे अथवा ब्रह्मसूत्रे सर्वस्वी उपनिषदांवरच आधारित असल्याचा दावा करतात आणि शंकराचार्यप्रभृती भाष्यकारांच्या दर्शनांत श्रुती म्हणजे मुख्यतया उपनिषदेच अभिप्रेत आहेत, क्वचितच तत्पूर्वीचा वेदभाग.

उपनिषत्कालानंतरही ह्या सर्व विषयांचा विचार तितक्याच जोमाने होत राहिला. सृष्टीच्या उत्पत्तीविषयी व स्वरूपाविषयी, तसेच जीवात्म्याच्या स्वरूपाविषयी व त्याचे अंतिम उद्दिष्ट व स्थिती यांविषयी अनेक भिन्नभिन्न मतांचा पुरस्कार केला गेला असल्याचे प्राचीन बौद्ध वाङ्मयावरून आणि महाभारतातील मोक्षधर्मपर्वातल्या विविध संवादांवरून स्पष्ट आहे. सृष्टीसंबंधी यदृच्छावाद, स्वभाववाद, नियतिवाद इत्यादी स्वरूपाची मते प्रसृत झाली होती. जीवात्म्याच्या संबंधात आत्मा असा पदार्थच नाही, देह म्हणजेच आत्मा, तो अमर, अविनाशी आहे इत्यादी अनेक प्रकारचे विचार मांडण्यात आले. नंतरच्या काळी यांपैकी बरीचशी मते स्वीकृत न झाल्याकारणाने मान्यता पावली नाहीत. तथापि या काळच्या काही वादांची नंतरच्या दर्शनांवर छाया पडल्याशिवाय राहिली नाही.

प्राचीन बौद्ध वाङमयात बुद्धाच्या समकालीन असलेल्या इतर काही तत्त्वज्ञांचे उल्लेख आढळतात. त्यांच्या मतांचे निर्देश त्रोटकच आहेत. तथापि, त्यांवरून त्यांच्या दृष्टिकोणाची कल्पना करणे शक्य झाले आहे. या तत्त्वज्ञांपैकी गोसाल मक्खलि (अथवा मक्खलिपुत्त) ह्या आजीवक (आजीविक) पंथाच्या प्रवर्तकाचा उल्लेख जैनांच्या आगमग्रंथांतही आढळतो. किंबहुना त्या ग्रंथांवरून असे दिसते की गोसाल महावीराचा काही काल

सहकारी होता, परंतु काही तात्त्विक बाबतींत मतभेद होऊन त्याने आपला स्वतंत्र पंथ स्थापन केला होता. प्रोफेसर बॅशॅम यांनी आजीवकांवरील आपल्या ग्रंथात असे दाखवून दिले आहे की हा पंथ पुढे काही शतके टिकून होता व मौर्यवंशातील दशरथ राजाचा त्याला आश्रय होता, इतकेच नाही तर मध्ययुगात सुद्धा ह्या पंथाचा प्रचार करणारे अनुयायी होते. गोसालाचे म्हणून सांगितलेले एक मत म्हणजे सर्वंकष दैववाद. जे काही व्हावयाचे ते सर्व अगोदरच ठरलेले आहे. तप, धर्माचरण त्यादी मानवी प्रयत्नांनी त्यात काडीइतकाही बदल होणार नाही. मनुष्य सदाचरणी वा दुराचरणी होतो याचे काहीही कारण नाही. ते असे अगोदरपासून ठरलेले आहे. गोसालाचा पुनर्जन्मावर विश्वास असल्याचे म्हटले आहे, इतकेच नाही तर त्याचे असे एक मत निर्दिष्ट झाले आहे की प्रत्येक मनुष्य – मग तो मूर्ख असो की शहाणा असो – चौऱ्यायशी लक्ष वेळा जन्म घेतो आणि नंतरच त्याच्या दुःखाचा अंत होतो. तात्त्विक दृष्ट्या जरी या पंथात तपश्चरणांचा काही उपयोग नाही असे म्हटले आहे तरी गोसाल स्वतः व त्याचे अनुयायी यांनी आचरिलेल्या कठोर तपाचे निर्देश आहेत. खंडन करण्याच्या हेतूने सुद्धा ह्या संप्रदायाचा उल्लेख अन्य दर्शनांतही केलेला नसल्याकारणाने सर्वदर्शनसंग्रहात माधवाचार्यांनी त्याची दखल घेतली नाही असे दिसते. शिवाय, त्यांच्या काळी तो प्रचारातही नसावा.

बौद्ध व क्वचित जैन वाङमयात निर्दिष्ट झालेला दुसरा एक तत्त्वचिंतक अजित केसकंबली. दीघनिकायावरील सुमंगलविलासिनी नावाच्या टीकेत बुद्धघोषाने म्हटले आहे की मानवी केसांनी विणलेले कांबळे तो धारण करीत असे म्हणून त्याला केसकंबली हे नाव पडले. त्याने हे कांबळे थंडीच्या दिवसांत गार व उन्हाळ्यात गरम होते, त्याचा स्पर्श दुःखकर असतो व त्याला दुर्गंधी येते असे त्याचे वर्णन केले आहे. स्वमतप्रचारासाठी कांबळे खांद्यावर टाकून अजित परिभ्रमण करीत होता असे दिसते. त्याची म्हणून जी मते निर्दिष्ट झाली आहेत त्यांवरून तो कट्टर भौतिकवादी होता हे स्पष्ट होते. मनुष्य पृथ्वी, अप्, तेजस् आणि वायु ह्या चार महाभूतांपासून निर्माण होतो आणि मृत्यूच्या समयी त्या चारांतच विलीन होतो. त्यामुळे मातापित्यापासून अथवा अन्य प्रकारे 'जन्म' असा होतच नाही. साहजिकच पुनर्जन्माचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. दानधर्म किंवा यज्ञयागादी क्रिया यांचे काही फल उत्पन्न होते व ते इहलोकात किंवा परलोकात प्राप्त होते हे त्याला मुळीच मान्य नाही. कितीही ज्ञानसाधना केली तरी मृत्यूसमयी होणारा निःशेष विनाश टाळता येणार नाही असे त्याचे म्हणणे आहे. अजिताच्या मताचे हे निर्देश त्रोटक असले तरी त्याचे चार्वाकदर्शनाशी असलेली एकरूपता लक्षात आल्याशिवाय रहात नाही. यावरून असा निष्कर्ष काढला की बौद्ध व जैन धर्मांच्या उदयाच्या काळी चार्वाकमतासारखाच एक संप्रदायही प्रस्थापित झाला होता तर तो चूक ठरणार नाही.

याशिवाय इतरही काही चिंतकांच्या मतांचे अति त्रोटक निर्देश बौद्ध वाङमयात आढळतात. ही सर्व मते, तसेच बौद्ध आणि जैन पंथ सुद्धा, यज्ञयागादी क्रियाकांडाच्या अतिरेकाची प्रतिक्रिया म्हणून अस्तित्वात आले असे एका दृष्टीने म्हणता येते. किंबहुना उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान सुद्धा त्या अतिरेकाविरुद्ध एक प्रकारची प्रतिक्रियाच होती. परंतु उपनिषदांना प्राचीन वैदिक परंपरेत प्रतिष्ठेचे स्थान प्राप्त झाले, तसे ते या मतप्रणालींना प्राप्त होऊ शकले नाही. याचे कारण त्यांनी केलेला वैदिक परंपरेलाच साक्षात विरोध हे असावे. परंतु वैदिक परंपरेपासून विभक्त न होता तिच्यातील कर्मकाडांचा त्याग करून नवीन प्रकारच्या क्रियाकर्माचा अवलंब करणारे संप्रदाय याच कालावधीत उदयास आले. शैव आणि वैष्णव संप्रदाय हे त्यांपैकी मुख्य होत हे प्रामुख्याने धार्मिक स्वरूपाचे असले तरी त्यांनाही तत्त्वज्ञानाची बैठक आहेच. उपनिषदातील तत्त्वज्ञान, सांख्य व योग या दर्शनांतल्यासारखे विचारप्रवाह, ह्या नवीन संप्रदायांतील भक्तिमार्ग आणि प्राचीन परंपरेतील वर्णाश्रमधर्म यांचा

समन्वय करण्याचा प्रयत्न करणारी भगवद्‌गीता याच कालातील असावी. धर्मग्रंथ म्हणून ती मान्यता पावली आहे.

यानंतरच्या काळात म्हणजे साधारणपणे इसवी सनाच्या प्रारंभाच्या पूर्वीची एकदोन शतके व नंतरची एकदोन शतके ह्या कालावधीच्या सुमारास प्रायः सर्व दर्शने निश्चित स्वरूपात व बहुतांशी सूत्रबद्ध अशी अस्तित्वात आली. कणादाची वैशेषिकसूत्रे, गौतमाची न्यायसूत्रे, पतंजलीची योगसूत्रे, जैमिनीची मीमांसासूत्रे व बादरायणाची ब्रह्मसूत्रे या सुमारास मागेपुढे रचली गेली असावीत असे सामान्यपणे मानले जाते. सांख्य दर्शनावरही अशीच सूत्रे रचली गेली असण्याचा संभव आहे. परंतु ती आता उपलब्ध नाहीत. सांख्यसूत्रे म्हणून प्रसिद्ध झालेली सूत्रे अगदी अलीकडची आहेत. याच कालाच्या सुमारास बौद्ध व जैन दर्शनांची निश्चित स्वरूपात मांडणी करणारे काही आचार्य—नागार्जुन, अश्वघोष आदी आणि कुन्दकुन्द, उमास्वाति प्रभृती—होऊन गेले. ह्या सर्व दर्शनांवरचे हे ग्रंथ त्या त्या दर्शनाच्या बाबतीत प्रमाणभूत मानले जाऊन नंतरच्या काळी ते भाष्य, वृत्ति, व्याख्या इत्यादींचे विषय बनले. काही दर्शनांतील भिन्न भिन्न संप्रदाय-वेदान्तात अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत आदी; मीमांसकांत भाट्ट, प्राभाकर आदी—भाष्य वगैरेच्या निमित्ताने प्रादुर्भूत झाले.तसेच विविध संप्रदायांचा पुरस्कार करणारे स्वतंत्र ग्रंथही रचण्यात आले. निरनिराळ्या दर्शनांच्या व संप्रदायांच्या अनुयायांमध्ये खंडनमंडनात्मक वादविवाद होत असत त्या प्रवृत्तीचे स्पष्ट प्रतिबिंब या काळच्या दार्शनिक लिखाणात पडलेले दिसून येते. सर्वदर्शनसंग्रहात दर्शनांचा परिचय करून देताना ह्या खंडनमंडनात्मक वादपद्धतीचा फार मोठ्या प्रमाणावर उपयोग केला आहे. दर्शनांचा साकल्याने विचार करण्याच्या कामी ही पद्धती उपयुक्त ठरली आहे.

चार्वाकदर्शन

माधवाचार्यांनी विवेचनासाठी प्रथम चार्वाकदर्शन घेतले आहे. सोळा दर्शनांचा क्रम निश्चित करताना त्यांची कनिष्ठता वा श्रेष्ठता यांच्या अनुरोधाने प्रतवारी लावण्याचा उद्देश स्पष्ट दिसून येत असल्यामुळे माधवाचार्यांच्या दृष्टीने हे दर्शन सर्वांत कनिष्ठ प्रतीचे हे उघड आहे. ह्या दर्शनाला लोकायतदर्शन असे दुसरे अन्वर्थक नाव असल्याचे म्हटले आहे. वस्तुतः हेच या दर्शनाचे मूळ नाव. प्रा. सदाशिव आठवले यांनी लिहिलेल्या 'चार्वाक, इतिहास आणि तत्त्वज्ञान' (प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,वाई, १९५८) ह्या ग्रंथात आणि त्या ग्रंथासाठी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनेत असे विस्तृतपणे दाखवून दिले आहे की पाणिनि (उक्थादि गणात), कौटिल्य, पतञ्जलि, प्राचीन बौद्ध व जैन वाङमय यांत लोकायत नावाचाच निर्देश आहे, चार्वाकाच्या नावाचा नाही, तसेच लोकायतमत बौद्ध धर्माच्या उदयाच्या पूर्वीच प्रस्थापित झाले होते. लोकायत हे नाव ह्या मताला अन्वर्थक आहे असे माधवाचार्यांनी म्हटले आहे, त्याचे कारण 'लोकेषु आयतम्' लोकांमध्ये खूप प्रसार झालेले, लोकप्रिय असणारे अशी ह्या शब्दाची व्युत्पत्ती त्यांना अभिप्रेत आहे. लोक नावाच्या ऋषीचा पुत्र या अर्थाचे हे विशेषनाम असावे असे लक्ष्मणशास्त्री यांनी सूचित केले आहे. मात्र व्याकरणदृष्ट्या या व्युत्पत्तीला आधार मिळण्यासारखा नाही हे त्यांना मान्य आहे. प्रोफेसर हिरियण्णा यांनी 'अनुभूतीचा विषय असलेल्या ह्या लोकापुरतेच मर्यादित असलेले' (म्हणजे परलोकाचे अस्तित्व नाकारणारे, किमान त्याचा विचार न करणारे) असा ह्या शब्दाचा अर्थ केला आहे. व्युत्पत्तिदृष्ट्या तोही सर्वथा संदेहमुक्त नाही.

ज्याच्या नावाने ह्या दर्शनाचा निर्देश सर्वदर्शनसंग्रहात झाला आहे त्या चार्वाकाविषयी विश्वसनीय माहिती उपलब्ध नाही. त्याच्या नावाची 'चारु + वाक्' (सुंदर, मोहक वाणीने युक्त) अशी फोड असंभाव्य आहे. महाभारतात दुर्योधनाचा मित्र असलेल्या एका चार्वाकाचा निर्देश आहे. हा संन्यासी असल्याचे म्हटले आहे. शल्यपर्वात दुर्योधनाला आपला मृत्यू समीप आला आहे असे वाटते तेव्हा मेल्यानंतर आपला शूरोचित अंत्यविधी चार्वाकच करील असा त्याला विश्वास वाटतो (लक्ष्मणशास्त्री जोशी). शांतिपर्वानुसार युद्धसमाप्तीनंतर हा चार्वाक युधिष्ठिर अश्वमेधयागाच्या तयारीत असता तेथे येतो व रक्तपात करून व बांधवांची हत्या करून मिळालेला विजय खरा विजय आहे काय असा प्रश्न विचारतो. तेव्हा तेथे जमलेल्या ब्राह्मणांनी 'हा दुर्योधनाचा मित्र चार्वाक राक्षस परिव्राजक-वेषाने येथे आला आहे. हा खरा ब्राह्मण नाही व त्याचे जे मत ते आम्हा ब्राह्मणांचे मुळीच नाही' असे म्हणून त्याचा वध केला. या कथेच्या ऐतिहासिक सत्यतेविषयी दाट संशय आहे. चार्वाकदर्शनाविषयी कर्मकांडाच्या अभिमानी ब्राह्मणांची असहिष्णु विरोधाची भावना तिच्यात अभिव्यक्त होते इतकेच.

माधवाचार्यांनी चार्वाकाला बृहस्पतीच्या मताचे अनुसरण करणारा असे म्हटले आहे. त्यावरून बृहस्पती हा या शास्त्राचा मूळ प्रवर्तक अशी मान्यता असल्याचे दिसते.इतकेच नाही तर ह्या दर्शनाच्या शेवटी त्यातील तत्त्वांचा संक्षेपाने निर्देश करणारे साडेअकरा श्लोक बृहस्पतीचे म्हणून उद्धृत केले आहेत. अन्यत्रही या संबंधातील बृहस्पतीच्या वचनांचे उल्लेख आहेत. जयराशिभट्टाने लिहिलेल्या **तत्त्वोपप्लवसिंह** नावाच्या ग्रंथात प्रारंभी **'अथातस्तत्त्वं व्याख्यास्यामः । पृथिव्यापस्तेजो वायुरिति तत्त्वानि । तत्समुदाये शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञा ।'** याप्रमाणे काही सूत्रे उद्धृत केली आहेत. ती बृहस्पतीच्या ग्रंथातील आहेत. कारण हरिभद्राच्या षड्दर्शनसमुच्चयावर गुणरत्नाने तर्करहस्यदीपिका नावाची टीका लिहिली आहे, तिच्यात वरील तीन सूत्रांपैकी शेवटची दोन सूत्रे वाचस्पतीची म्हणून शब्दशः तशीच उद्धृत झाली आहेत (यदुवाच वाचस्पतिः 'पृथिव्यापस्तेजो वायुरिति तत्त्वानि । तत्समुदाये शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञाः । तेभ्यश्चैतन्यम्' इति' ।). तसेच तत्त्वोपप्लवसिंहात इतरत्रही ह्या सूत्रग्रंथाशी असलेला परिचय दिसून येतो. **'इदमेव चेतासि समारोप्याह भगवान् बृहस्पतिः – परलोकिनोऽभावात् परलोकाभावः इति'** असे एके ठिकाणी म्हटले आहे, तर अन्यत्र **'उक्तं च परमार्थविभ्दिरपि–लौकिको मार्गोऽनुसर्तव्यः। लोकव्यवहारं प्रति सदृशौ बालपण्डितौ इत्यादि'** असा उल्लेख आहे. यात शंका नाही की चार्वाकदर्शनावर बृहस्पतीने लिहिलेला एक सूत्रबद्ध ग्रंथ एकेकाळी अस्तित्वात होता. हे मात्र लक्षात ठेवले पाहिजे की सर्वदर्शनसंग्रहात उद्धृत झालेली बृहस्पतीची मते श्लोकरूप आहेत, सूत्ररूप नाहीत. मध्यंतरीच्या काळात हे रूपांतर घडून आले असण्याची शक्यता आहे. ह्या बृहस्पतीचे देवगुरूंशी ऐक्य प्रस्थापित केले गेले होते असे दिसते. त्याच्याविषयी निश्चित स्वरूपाची अशी इतर काही माहिती देता येण्यासारखी नाही.

तत्त्वोपप्लवसिंह लिहिणारा जयराशिभट्ट बृहस्पतीचा अनुयायी म्हणजे लोकायतिक होता असे म्हणता येते. परंतु या ग्रंथात लोकायत मताचा अथवा त्यातील कोणत्याही तत्त्वाचा पुरस्कार केलेला नाही. हा ग्रंथ सर्वस्वी खंडनपर असून त्यात ग्रंथकाराला मान्य असलेल्या एकाही मताचा साधा उल्लेख सुद्धा नाही. नैयायिक, मीमांसक व बौद्ध यांनी केलेल्या प्रत्यक्षप्रमाणाच्या व्याख्यांच्या विस्तृत खंडनावरून हे स्पष्ट आहे की लोकायतदर्शनात स्वीकृत झालेले प्रत्यक्षप्रमाण सुद्धा जयराशिभट्टाला मान्य नाही. परंतु पुढे नैयायिकांनी प्रस्तुत केलेले आत्म्याच्या अस्तित्वाविषयीचे अनुमान, जैनांचे तद्विषयक अनुमान, सांख्यांनी भोगावरून केलेले

पुरुषाच्या अस्तित्वाचे अनुमान, बौद्धांचे कार्यानुमान व स्वभावानुमान, वेदाचे प्रामाण्य व त्याची मीमांसकसंमत अपौरुषेयता इत्यादी सर्वांचे या ग्रंथात केलेले खंडन लोकायतिकांना मान्य व्हावे असेच आहे. तथापि लोकायतमताची यथार्थ कल्पना करून देण्याच्या कामी या ग्रंथाचा उपयोग होण्यासारखा नाही.

लोकायतदर्शनाची थोडक्यात पण पद्धतशीर अशी मांडणी प्रथम केलेली आढळते ती हरिभद्रसूरी ह्या जैन आचार्याच्या **षड्दर्शनसमुच्चय** ह्या ग्रंथात. त्यात प्रथम बौद्ध, न्याय, सांख्य, जैन, वैशेषिक आणि मीमांसा ह्या सहा दर्शनांतील प्रधान तत्त्वांचा संक्षिप्त परिचय करून देण्यात आला आहे. परंतु न्याय व वैशेषिक मिळून एकच दर्शन हा विचार लक्षात घेऊन सहावे दर्शन म्हणून शेवटी लोकायतदर्शनाचा समावेश केला आहे. ऐशी ते पंचायशी या शेवटच्या सहा श्लोकांत 'जीव नाही; निर्वृति म्हणजे मोक्ष नाही; धर्म, अधर्म काही नाही; पुण्य व पाप यांचे फल नाही; इंद्रियांनी ज्ञात होणारे हे एवढेच जग फक्त आहे; खावे, प्यावे; गेलेले कधी परत येत नाही; हा देह पृथ्वी, जल, तेज, आणि वायू यांचा समुदाय आहे; प्रत्यक्ष हेच प्रमाण; दृष्ट गोष्टींचा त्याग करून अदृष्टाच्या पाठीमागे लागणे मूर्खपणाचे आहे;' याप्रमाणे लोकायतदर्शनातील सिद्धांत सांगितले आहेत. यांपैकी **'मानं त्वक्षजमेव हि'** (प्रत्यक्ष हेच एक प्रमाण) या वचनावर टीका करताना गुणरत्नाने म्हटले आहे की 'हि' या अव्ययाने विशेष सूचित होतो आणि तो विशेष म्हणजे चार्वाकांना क्वचित् लोकायात्रानिर्वाहास उपयुक्त धूमावरून अग्निविषयीचे इत्यादी अनुमान मान्य होते, परंतु स्वर्ग, अदृष्ट इत्यादी सिद्ध करू पाहणारे 'अलौकिक' अनुमान मुळीच मान्य नाही. यावरून असे स्पष्ट दिसते की चार्वाक जेव्हा अनुमान प्रमाण अमान्य असे म्हणतात तेव्हा त्यांचा रोख लोकव्यवहाराच्या बाहेर असणाऱ्या गोष्टी सिद्ध करण्यासाठी प्रस्तुत केल्या जाणाऱ्या अनुमानांवर आहे.

एक गोष्ट चटकन लक्षात येण्यासारखी आहे आणि ती ही की हरिभ्रदाने योग व वेदान्त या दोन दर्शनांना आपल्या ग्रंथात स्थान दिलेले नाही. सांख्य व योग यांची तत्त्वे एक असल्यामुळे योगाचा स्वतंत्र निर्देश न होणे स्वाभाविक समजता येईल. हरिभ्रदाचा काल आठव्या शतकाचा पूर्वार्ध. त्यावेळी वेदान्ताला महत्त्व प्राप्त झाले नव्हते असे समजता येईल काय?

नवव्या शतकाच्या उत्तरार्धात जयन्तभट्टाने लिहिलेल्या **न्यायमञ्जरीनामक** नैयायिकमतानुयायी ग्रंथात खंडन करण्यासाठी म्हणून चार्वाकांची मते उद्धृत केली आहेत. शरीर म्हणजेच आत्मा ह्या लौकायतिकांच्या मताचे खंडन केल्यानंतर 'सुशिक्षित' चार्वाकांचे म्हणून असे एक मत मांडले आहे की 'शरीर असेपर्यंत टिकून असणारे, अनुसंधान करण्यास समर्थ असे एक प्रमातृतत्त्व (ज्ञात्याच्या स्वरूपाचे तत्त्व) मान्य करावयास आमची हरकत नाही. परंतु शरीरनाशानंतरही ते अस्तित्वात असते व एका शरीरातून दुसऱ्या शरीरात जाते असे मानण्यास काही आधार नाही.' यासंबंधात जयंताने चार्वाकाचा 'चार्वाकाचार्य' असा काहीसा उपहासगर्भ निर्देश केला आहे. अन्यत्र अनुमानविषयक प्रकरणात 'सुशिक्षिततर' अशा आक्षेपकांचे मत पुढीलप्रमाणे मांडले आहे– 'अनुमान दोन प्रकारचे –एक उत्पन्न झालेल्या गोष्टींचे ज्ञान करून देणारे व दुसरे उत्पन्न न झालेल्या गोष्टींचे ज्ञान करून देणारे. त्यापैकी पहिल्याचे–उदा., धूमावरून अग्नीचे–प्रामाण्य नाकारता येणार नाही. परंतु दुसऱ्या प्रकारचे अनुमान–आत्मा, ईश्वर,सर्वज्ञ, परलोक इत्यादीविषयीचे–स्वीकारता येण्यासारखे नाही.' या ठिकाणी चार्वाकांचा नावाने निर्देश नाही. परंतु गुणरत्नाचे वरील विधान लक्षात घेता हे मत चार्वाकांचेच यात संशय नाही.

सर्वदर्शनसंग्रहात चार्वाकदर्शनाचा उपन्यास प्रारंभीच्या मंगलश्लोकातील 'निःश्रेयसनिधिं शिवम्' ह्या विधानावर आक्षेप घेऊन केला आहे. नास्तिक-शिरोमणी चार्वाकाने परमेश्वराचे अस्तित्व मुळीच प्रमाणसिद्ध नाही हे दाखवून दिले असल्याचे म्हटले आहे. परमेश्वराचे अस्तित्व नाकारणारा तो नास्तिक हा अर्थ माधवाचार्यांना अभिप्रेत आहे. पुढे अक्षपाददर्शनात ईश्वराच्या जगत्कर्तृत्वावर आक्षेप घेणाऱ्या प्रतिपक्ष्याला उद्देशून नास्तिकशिरोमणी हेच विशेषण वापरले आहे. नास्तिक शब्दाने परलोकाचे अस्तित्व न स्वीकारणारा किंवा वेदाचे प्रामाण्य न मानणारा यांचा बोध होतो असेही मानले गेले आहे. चार्वाक ह्या तिन्ही अर्थांनी नास्तिक आहे.

चार महाभूतांपासून निर्माण झालेला चैतन्ययुक्त देह म्हणजेच आत्मा आणि मृत्युसमयी तो महाभूतांत विलीन होतो तेव्हा चैतन्यही नष्ट होते ह्या मताच्या समर्थनार्थ चार्वाकाने बृहदारण्यकोपनिषदातील 'न प्रेत्य संज्ञास्ति' इत्यादी वचन उद्धृत केले असल्याचे सर्वदर्शनसंग्रह व न्यायमञ्जरी ह्या दोन्ही ग्रंथांत म्हटले आहे. त्या वचनाचा चार्वाकाने लावलेला अर्थ अगदी चुकीचा आहे असे म्हणता येण्यासारखे नाही.

चार्वाकदर्शनाच्या विवरणात माधवाचार्यांनी सर्वाधिक भर दिला आहे अनुमान प्रमाणाच्या अस्वीकार्यतेवर. अनुमानाच्या सिद्धीसाठी आवश्यक असलेले साधन व साध्य (उदा., धूम व अग्नि) यांमधील व्याप्तीचे ज्ञान होणे असंभाव्य आहे आणि उपाधीमुळे ती व्याप्ती दूषित होत नाही असे निश्चितपणे म्हणता येण्यासारखे नाही याप्रमाणे युक्तिवाद विस्तारपूर्वक मांडला आहे. मग अनुमानाने सिद्ध झालेली गोष्ट व्यवहारात खरी असल्याचे प्रत्ययास येते ते कसे याचे उत्तर यदृच्छेने असे दिले आहे. शिवाय, प्रत्येक गोष्टीचा स्वभावधर्म ठरलेला आहे याप्रमाणे स्वभाववादाचा स्वीकार करून जगातील वैचित्र्याच्या उपपत्तीसाठी अदृष्टाची कल्पना करून अनुमानाने ते सिद्ध करू पहाणे मुळीच आवश्यक नाही असे म्हटले आहे.

याखालोखाल वेद व त्यातील कर्मकांडाचे अनुयायी यांवर चढविलेल्या हल्ल्याला महत्त्वाचे स्थान दिलेले आढळते. वेदांची रचना करणारे धूर्त, भण्ड (विदूषक अथवा उन्मत्त) आणि राक्षसी वृत्तीची माणसे असल्यामुळे त्यांत अनेक अर्थहीन, परस्परविरुद्ध, पुनरुक्त, असंस्कृततेची निदर्शक (उदा., अश्वमेध यज्ञात राणीने मृत अश्वाच्या शेजारी झोपून त्याचे शिश्न हातात घ्यावे इत्यादी) अशी वचने असल्याचे म्हटले आहे. यासंबंधात मांसखादनविषयक वचन हे राक्षसांचे या बृहस्पतीच्या मताचा निर्देश आहे, यावरून मांसभक्षण ह्या दर्शनाच्या प्रवर्तकास पसंत नव्हते असा निष्कर्ष काढण्यास काही प्रत्यवाय दिसत नाही. या वेदांत सांगितलेले अग्निहोत्र, याग, प्रेतकार्य, इत्यादी कर्मकांड म्हणजे ज्यांना बुद्धी नाही व जे पौरुषहीन आहेत अशांच्या उपजीविकेचे केवळ साधन. यज्ञात वध केलेले पशू जर स्वर्गात जात असेल तर यजमान आपल्या पित्यालाही त्याच मार्गाने स्वर्गप्राप्ती का करून देत नाही अशा प्रकारचे रोखठोक प्रश्न चार्वाकांनी विचारले आहेत. वैदिक कर्मकाण्डाला अनेकांनी विरोध प्रकट केला आहे. परंतु चार्वाकांइतका प्रखर हल्ला अन्य कोणी केला असल्याचे दिसत नाही.

एका गोष्टीचा निर्देश करणे योग्य होईल. 'यावज्जीवेत्सुखं जीवेत्' इत्यादी प्रसिद्ध श्लोक ह्या दर्शनात दोनदा उद्धृत झाला आहे – प्रारंभी सर्व लोक ह्या 'लोकगाथेत' सांगितले आहे तसेच वागत असतात हे दाखविण्यासाठी आणि शेवटी बृहस्पतीचा म्हणून उद्धृत झालेला एक श्लोक याप्रमाणे. यांपैकी पहिल्या ठिकाणी

द्वितीय चरणाचा पाठ 'नास्ति मृत्योरगोचरः' असा आहे, तर दुसऱ्या ठिकाणी 'ऋणं कृत्वा धृतं पिबेत्' या स्वरूपात तो आढळतो. प्रारंभीचाच पाठ मूळचा यात संदेह नाही. द्वितीयार्धात विचारलेल्या 'भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः' ह्या प्रश्नाची उपपत्ती पहिल्या पाठाने लागते तशी ती दुसऱ्या पाठाने लागण्यासारखी नाही. शिवाय, जयंताच्या 'न्यायमञ्जरीत' 'नास्ति मृत्योरगोचरः' असाच पाठ आहे. गुणरत्नाने 'तावद्वैषयिकं सुखम्' असा पाठ दिला आहे. तो आणि 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' हा पाठ हे दोन्ही मागाहून विशिष्ट हेतूने बदललेले असे आहेत हे उघड आहे.

बौद्धदर्शन

चार्वाकदर्शनानंतर बौद्धदर्शनाचे विवरण आहे. चार्वाकांच्या अनुमानविषयक मताच्या खंडनाने ह्या दर्शनाचा उपन्यास करून बौद्धांचे तद्विषयक मत प्रस्तुत केले आहे. कार्यकारणभाव व तादात्म्य या दोन प्रकारच्या संबंधामुळे व्याप्तीचे ज्ञान होऊ शकते असे म्हणून चार्वाक सुद्धा कार्यावरून कारणाचे, स्वभावावरून एखाद्या पदार्थाचे, व अनुपलब्धीवरून पदार्थाच्या अभावाचे, याप्रमाणे अनुमान करीत असतातच – असा युक्तिवाद केला आहे. यासंबंधात बौद्धांचा वाद आहे तो नैयायिकांशी. व्याप्तीचे ज्ञान दोन पदार्थांतील अन्वय व व्यतिरेक ह्या द्विविध संबंधाची प्रतीती झाली तरच होते असे नैयायिकांचे म्हणणे, तर बौद्धांच्या मते तदुत्पत्ति किंवा तादात्म्य व्याप्तिज्ञानास पर्याप्त आहे.

यानंतर परम पुरुषार्थाची सिद्धी करून देणाऱ्या चतुर्विध भावनेचा निर्देश करून शून्यवादी माध्यमिक, विज्ञानवादी योगाचार, बाह्यार्थानुमेयवादी सौत्रान्तिक आणि बाह्यार्थप्रत्यक्षवादी वैभाषिक असे चार बौद्ध संप्रदाय असल्याचे म्हटले आहे. गौतम बुद्धाची शिकवण जरी एकच होती तरी शिष्यांच्या बुद्धीच्या भिन्नतेमुळे हे भिन्न भिन्न संप्रदाय उदयास आले असे स्पष्टीकरण माधवाचार्यांनी केले आहे. वस्तुतः हे संप्रदाय बुद्धानंतर कित्येक शतकांनी प्रसृत झाले. तथापि ते सर्व आपण गौतम बुद्धाच्याच मताचा अनुवाद करीत आहोत असा दावा करतात. खरी गोष्ट अशी आहे की बुद्धाने स्थापन केलेल्या धर्माचा जसा प्रसार होत गेला तसे त्याच्या अनुयायांमधील मतभेदांमुळे पंथोपपंथ अस्तित्वात आले. बौद्ध वाङमयातच अठरा पंथांचा निर्देश आहे. परंतु तात्त्विक विचारांच्या दृष्टीने सर्वदर्शनसंग्रहात ज्यांच्या मतांचे विवेचन आहे ते चार संप्रदायच अधिक महत्त्वाचे यात शंका नाही.

स्वतः गौतम बुद्धाला निव्वळ तात्त्विक विचार करणे पसंत नव्हते. त्याला संसारातील दुःख का व कसे उत्पन्न होते व त्याचे निवारण करण्याचा मार्ग कोणता याचा विचारच अत्यंत महत्त्वाचा वाटत होता. संसारातील आधिव्याधींनी होरपळले जात असता आत्म्याच्या अस्तित्वाविषयी , मरणोत्तर स्थितीविषयी वगैरे प्रश्न उपस्थित करणे म्हणजे विषदिग्ध बाण शरीरात घुसला असता तो काढू न देता शरसंधान करणारा मनुष्य कोणत्या वर्णाचा होता, तो वाण कोणत्या प्रकारचा होता व कसा बनविला होता अशासारखे प्रश्न विचारण्यासारखे आहे असे त्याने म्हटले आहे. तदनुसार बुद्धाची शिकवण ज्यात प्रतिबिंबित झाली आहे असे स्थूलमानाने म्हणता येण्यासारखे आहे त्या प्राचीन धर्मग्रंथांमध्ये तात्त्विक प्रश्नांचा साक्षात विचार केलेला आढळत नाही. तथापि, त्या ग्रंथांवरूनच बौद्ध धर्माच्या प्रारंभीच्या काळातील ह्या प्रश्नांविषयीच्या विचारांचा परामर्श घेणे शक्य झाले आहे.

माधवाचार्यांनी साहजिकच प्रामुख्याने उत्तरकालीन संप्रदायांच्याच तत्त्वप्रणालींचे विवेचन केले आहे. तथापि, ह्या प्रणालींचा मूलस्रोत असे ज्याला म्हणता येईल त्याचा थोडक्यात परिचय करून घेणे अनुचित होणार नाही.

उपनिषदांत ज्या नित्य, अविनाशी स्वरूपाच्या आत्म्याचे वर्णन आहे त्या आत्म्याचे अस्तित्व या ग्रंथांत मान्य झालेले नाही. संवेदन, मनन इत्यादींना अधिष्ठान म्हणून कायम स्वरूपाचा काही पदार्थ नाही, तर ह्या सगळ्यांचा मिळून बनलेला असा फक्त 'संघात' आहे. ज्याप्रमाणे चाके, आस, जू इत्यादी विविध भागांव्यतिरिक्त रथ म्हणून काही स्वतंत्र पदार्थ नसतो, त्याप्रमाणे देह, इंद्रिये, संवेदन, विज्ञान इत्यादीव्यतिरिक्त आत्मा म्हणून काही स्वतंत्र पदार्थ नाही. याचे स्पष्टीकरण पाच स्कन्धांविषयीच्या सिद्धांतात आढळते. रूपस्कन्ध, वेदनास्कन्ध, संज्ञास्कन्ध, संस्कारस्कन्ध व विज्ञानस्कन्ध असे पाच स्कन्ध आहेत. त्यांपैकी रूपस्कंधात देह व इंद्रिये यांचा समावेश होतो, तर इतर स्कंध विविध मनोव्यापारांचे निदर्शक आहेत. हे पाच स्कंध मिळून बनलेला संघात नित्य नाही इतकेच नाही, तर क्षणाक्षणाला त्यात परिवर्तन होत असते. कोणतीही अवस्था एका क्षणाहून अधिक काल टिकत नाही. अस्तित्वात असते ती फक्त क्षणिक अवस्थांची मालिका, जिला 'संतान' असे नाव आहे. ज्याला आत्मा म्हणून मानण्यात येते तो संघात असा संतानस्वरूप आहे. त्याचप्रमाणे विषयरूप बाह्य पदार्थ सुद्धा क्षणिक अवस्थांचे संतान होत. ह्या संतानांना पाण्याच्या प्रवाहाची उपमा दिली आहे.

संसारातील दुःखापासून मुक्ती हेच सर्वश्रेष्ठ ध्येय असल्यामुळे दुःख कसे उत्पन्न होते यासंबंधात बरेच विवेचन आहे. जरा-व्याधि-मरणरूप दुःखाच्या उत्पत्तीचे मूळ कारण जन्म. यात पुनर्जन्माचा सिद्धांत गृहीत धरला आहे. दुःखोत्पत्तीची इतरही अविद्या, तृष्णा, संस्कार आदी कारणे असल्याचे म्हटले आहे. त्यापैकी तृष्णा (तण्हा) हे प्रधान कारण असे अनेक ठिकाणी म्हटलेले आढळते. नंतरच्या काळी अविद्येपासून प्रारंभ होऊन दुःख अंती असणारी बारा कारणांची क्रमबद्ध शृंखला कल्पिण्यात आली – अविद्या → संस्कार → विज्ञान → नामरूप → आयतन → स्पर्श → वेदना→ तृष्णा→ उपादान→भव→जाति→दुःख याप्रमाणे.

अनात्मवाद व पुनर्जन्मसिद्धान्त यांची सांगड घालण्याचे प्रयत्न केलेले दिसतात. जरी नित्य स्वरूपाचा आत्मा म्हणून काही पदार्थ नाही तरी संघातात संतानरूप सातत्य असल्यामुळे विज्ञानक्षणांच्या अखंडित परंपरेमुळे पुनर्जन्माची संभाव्यता निर्माण होते; त्याबाबतीत मृत्यूचा क्षण तोच नवीन जन्माचा क्षण असे समजता येते.कर्माचा सिद्धांत ह्या ग्रंथांत निर्दिष्ट झालेला दिसतो. परंतु कर्मफलाचा नंतरच्या जन्मातील सुखदुःखादीशी संबंध जोडलेला नाही. कर्म-ज्यात ते करण्याचा संकल्प, प्रत्यक्ष कृति, व कृति केल्यावर तिच्याविषयी पसंती यांचा समावेश होतो – संस्कार उत्पन्न करते असे म्हटले आहे. दुःखाच्या कारणांत संस्कार हे एक आहे इतकेच.

दुःखापासून मुक्ती हे ध्येय असल्यामुळे त्याचा उपाय म्हणून दुःखाच्या कारणांचा उच्छेद निर्दिष्ट झाला आहे. त्यात मुख्यतः अविद्या आणि तृष्णा ह्यांचा नाश करण्यावर भर दिला आहे. अविद्या म्हणजे अज्ञान, विशेषतः बुद्धाला अभिप्रेत असलेल्या विचारांविषयी अज्ञान. तृष्णेचा उच्छेद तर अत्यंत आवश्यक आहे.त्याशिवाय दुःखनिवृत्ती होणे असंभव आहे. दुःखाची निवृत्ती म्हणजे निर्वाण. ह्या निर्वाणाच्या स्थितीचे वर्णन करण्याचे बुद्धाने अजिबात नाकारले आहे.

बुद्धाच्या निर्वाणानंतर लगेच त्याच्या शिष्यांत मतभेद उत्पन्न होऊन पुढे अनेक पंथ उदयास आले. हीनयान आणि महायान हे त्यांपैकी मुख्य. हीनयान-पंथ हा सर्वास्तिवादी म्हणजे बाह्य पदार्थ सुद्धा वास्तव अर्थाने अस्तित्वात आहेत असे मानणारा, तर महायानपंथ त्यांचे वास्तव रूपात अस्तित्व नाकारणारा. त्याशिवाय, त्या दोहोंत महत्त्वाचा फरक असा की हीनयान-पंथानुसार मनुष्य संसारातील दुःखांपासून मुक्त झाला की त्याला इतर काही करण्याची आवश्यकता उरत नाही. याउलट महायानपंथात बोधि (ज्ञान) प्राप्त झाल्यावर निर्वाण प्राप्त करून अर्हत होण्याचे लांबणीवर टाकून इतरांना सन्मार्ग दाखवीत लोककल्याणाचे कार्य करीत रहाणे बोधिसत्त्वाचा आदर्श सर्वश्रेष्ठ मानला आहे. सौत्रान्तिक व वैभाषिक हे संप्रदाय सर्वास्तिवादी असून ते हीनयानात मोडतात, तर माध्यमिक व योगाचार हे पदार्थाभाववादी संप्रदाय महायानपंथी आहेत.

सर्वदर्शनसंग्रहात ह्या चार संप्रदायांच्या मतांची मांडणी करण्यापूर्वी त्या सर्वांना मान्य असलेल्या क्षणिकत्ववादाचे समर्थनपर विवरण केले आहे. 'यत् सत् तत् क्षणिकम्', म्हणजे कोणताही पदार्थ एका क्षणाहून अधिक कालपर्यंत अस्तित्वात असू शकत नाही. कारण अस्तित्वात असणे (सत्-त्व, सत्-ता) म्हणजे कार्य घडवून आणण्याचे सामर्थ्य (अर्थक्रियाकारित्व). तसे सामर्थ्य फक्त क्षणिक पदार्थाच्या ठिकाणीच असू शकते, स्थायी पदार्थाच्या ठिकाणी क्रमाने अथवा अक्रमाने कार्य करण्याचे सामर्थ्य असू शकत नाही असा युक्तिवाद विस्तारपूर्वक मांडला आहे. तसेच वैशेषिकांनी स्वीकारलेल्या सामान्याच्या आधारे सत्-ता ह्या सामान्याची कल्पना करून तद्द्वारा पदार्थाचे स्थायित्व (अक्षणिकत्व) सिद्ध होण्यासारखे नाही, कारण सामान्य ही गोष्ट मुळीच स्वीकार्य मानता येत नाही. हाच तो पदार्थ असा प्रत्यय येतो (अनुवृत्तप्रत्यय) त्याची उपपत्ती क्षणिकत्ववादात कशी लावता येईल या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून अपोहवादाचा निर्देश केला आहे. अपोहवाद म्हणजे कोणत्याही पदार्थाच्या संबंधात इतर सर्व पदार्थांचे (हा नाही, हा नाही याप्रकारचे) निराकरण.

ज्या चार भावनांचा उपदेश भगवान बुद्धाने केला असल्याचे म्हटले आहे त्या 'सर्व काही दुःख आहे', 'सर्व काही क्षणिक आहे', 'सर्व काही स्वलक्षण (इतर कशाच्याही लक्षणाने युक्त नसलेले असे) आहे' आणि 'सर्व काही शून्य आहे' याप्रमाणे. त्यांपैकी सर्वशून्यतेचा पुरस्कार केला आहे माध्यमिकांनी. या संप्रदायाचे प्रधान आचार्य नागार्जुन, प्रख्यात कवि व नाटककार अश्वघोष व नागार्जुनाचा शिष्य आर्यदेव. हे कुषाणवंशीय कनिष्काचे समकालीन होते. नागार्जुनाचा मूलमध्यमकारिका हा या संप्रदायाचा मूलभूत ग्रंथ. सर्वदर्शनसंग्रहात शून्यवादाचे विवरण करताना म्हटले आहे की ज्याप्रमाणे स्वप्नात होणारी प्रतीती भ्रमरूप असते त्याप्रमाणे जागेपणीचे प्रत्यय सुद्धा भ्रमरूपच असतात. शुक्तीच्या ठिकाणी रजताची प्रतीती होते तेव्हा ते दृश्य, दर्शनक्रिया,द्रष्टा, अधिष्ठान शुक्ती, अध्यस्त रजत या घटकांपैकी एक सत् मानले तर सर्वच सत् आहेत असे ठरेल. ते कोणासच मान्य होण्यासारखे नाही. म्हणून शुक्तिका, तिचे दर्शन, द्रष्टा वगैरे सर्व असत्च. (शुक्तिका असत् ह्या माध्यमिक मताचे खंडन शांकरदर्शनात केले आहे). पुढे माध्यमिकांच्या ह्या मताचा निर्देश केला आहे की कोणत्याही वस्तूच्या संबंधात ती 'सत् आहे', 'असत् आहे', 'सत् असत् दोन्ही आहे', 'दोन्ही नाही' यांपैकी कोणतेच विधान करणे शक्य नसल्यामुळे ती 'शून्य' आहे हे मान्य करावे लागते. परनिर्वाण सुद्धा शून्यरूप हे त्यांचे मतही निर्दिष्ट झाले आहे.

दुसरा महायान संप्रदाय योगाचार अथवा विज्ञानवादी बौद्धांचा. इसवी सनाच्या चौथ्या किंवा पाचव्या शतकाच्या होऊन गेलेला असंग हा या संप्रदायाचा प्रवर्तक असे मानतात. परंतु त्याचा गुरु मैत्रेय (मैत्रेयनाथ)

ह्याच्या नावावर हल्ली काही ग्रंथ उजेडात आले आहेत. तोच मूळ प्रवर्तक असावा. असंगाचा धाकटा भाऊ वसुबन्धु हा प्रथम सर्वास्तिवादी (सौत्रान्तिक) होता, पण असंगाच्या प्रभावामुळे त्याने विज्ञानवादाचा स्वीकार केला. अभिधर्मकोश हा वसुबन्धूचा प्रसिद्ध ग्रंथ. त्यात बौद्ध धर्म व तत्त्वज्ञान यांचे विस्तृत विवेचन असून तो सर्व पंथीयांना मान्य झाला आहे, जरी तो सर्वास्तिवादी दृष्टीने लिहिला आहे तरी. बौद्ध न्यायाचे प्रसिद्ध आचार्य दिङनाग आणि धर्मकीर्ति हे विज्ञानवादीच होते. माधवाचार्यांनी धर्मकीर्तीच्या मतांचा उल्लेख केला आहे.

सर्वशून्यवादाचे खंडन करून योगाचार संप्रदायाचे अनुयायी विज्ञानाचे—फक्त विज्ञानाचेच—अस्तित्व मान्य करतात. विज्ञानाचे अस्तित्व मान्य केले नाही तर जग म्हणजे केवळ अंधकार असे होईल. तथापि, बाह्य पदार्थ मुळीच अस्तित्वात नाहीत. ज्ञानच बाह्य पदार्थांच्या रूपात भासमान होते. निरनिराळ्या पदार्थांचे ज्ञान होते असा भास होतो तो वासनांच्या भिन्नतेमुळे. वासना ह्या अनादी आहेत. चार भावनांच्या बळावर सर्व वासनांचा उच्छेद झाला म्हणजे विशुद्ध स्वरूपात विज्ञान प्रकाशित होते. तोच महोदय अथवा मोक्ष. असे योगाचारांचे थोडक्यात मत आहे. जरी इतर संप्रदायातही योगाला स्थान आहे, तरी ह्या संप्रदायात त्याला अनन्यसाधारण महत्त्व आहे म्हणून योगाचार नाव पडले असावे असे म्हणतात. माधवाचार्यांनी या शब्दाचा केलेला अर्थ—काही बाबतीत प्रश्न उपस्थित करणारे व इतर बाबतीत आचार स्वीकारणारे—स्वाभाविक नाही हे उघड आहे,

ह्या गोष्टीचा निर्देश करावयास हरकत नाही की माध्यमिक आणि योगाचार दोघांच्याही मते विज्ञान तीन प्रकारचे आहे. वासनांचा उच्छेद होऊन शुद्ध स्वरूपात भासमान होणारे ते परिनिष्पन्नलक्षण विज्ञान. दुसऱ्यावर अवलंबून असणारे विज्ञान ते परतन्त्रलक्षण विज्ञान. यात सामान्य व्यवहारात जे विविध प्रकारचे ज्ञान भासमान होते त्याचा समावेश होतो. तिसऱ्या परिकल्पित विज्ञानात रज्जुसर्प, मृगजळ आदी भ्रांत प्रतीतींचा समावेश होतो. अद्वैत वेदान्तातील पारमार्थिक, व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक या त्रिविध सत्याशी ह्या कल्पनेचे साम्य सहज लक्षात येण्यासारखे आहे.

सर्वदर्शनसंग्रहातील सौत्रान्तिक मताच्या विवरणात विज्ञानवादाचे विस्तृत खंडन आहे. पदार्थ हे त्यांच्या ज्ञानाहून भिन्न आहेत; ते ज्ञानाकार आहेत असे समजणे शक्य नाही. पदार्थाचे ज्ञान कधी कधीच होते, सारखे होत रहात नाही हा विज्ञानवादात मोठा दोष आहे. परंतु बाह्य पदार्थ सत् असले तरी त्यांचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाही. ज्या क्षणात पदार्थ उत्पन्न होतो त्या क्षणात त्याचे संवेदन न होता नंतरच्या क्षणात ते होते, कारण अस्तित्वात असल्याशिवाय पदार्थाचे संवेदन कसे होणार? परंतु क्षणिक असणारा पदार्थ नंतरच्या क्षणी अस्तित्वात असत नाही. या नंतरच्या क्षणातील संवदेनावरून अगोदरच्या क्षणात अस्तित्वात असलेल्या पदार्थाचे ज्ञान अनुमानाने होते. म्हणजे पदार्थ प्रत्यक्ष नसून अनुमेय आहेत असा सौत्रान्तिकांचा सिद्धांत आहे. ह्या मताच्या विवरणाच्या अनुरोधाने आलयविज्ञान (मी हा प्रत्यय) आणि प्रवृत्तिविज्ञान (बाह्य पदार्थाचा प्रत्यय) असे द्विविध विज्ञान, आलंबन, समनंतर, सहकारी आणि अधिपती हे चार प्रत्यय (ज्ञानोत्पत्तीची कारणे),रूपादी पाच स्कंध, चार आर्य सत्ये, दुःखोत्पत्तीची प्रत्यय आणि हेतू अशी द्विविध कारणे इत्यादी बौद्ध सिद्धांतांचे स्पष्टीकरण केले आहे.

चौथा बौद्ध संप्रदाय वैभाषिकांचा. त्यांच्या मते बाह्य पदार्थांचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते.पदार्थांचे प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्याशिवाय त्यांच्यात अविनाभावसंबंध आहे याची प्रतीती होणार नाही आणि त्याशिवाय अनुमान करणेच शक्य नाही. म्हणून सौत्रान्तिक समजतात त्याप्रमाणे पदार्थांचे ज्ञान केवळ अनुमानाने होते हे खरे नाही. पदार्थांचे ज्ञान ग्रहण आणि अध्यवसाय या दोन रूपांत होते. पहिले पदार्थाच्या केवळ संवेदनाच्या स्वरूपाचे , निर्विकल्पक असे. हेच खरे प्रत्यक्ष ज्ञान आणि हेच प्रमाण. अध्यवसायात विकल्पाची अथवा कल्पनेची भर पडते. परंतु हे सविकल्पक ज्ञान प्रमाण म्हणून मानता येत नाही. सविकल्पक ज्ञान जर प्रमाणभूत नसेल तर ते झाल्यावर होणाऱ्या प्रवृत्तीमुळे फलप्राप्ती कशी काय होते याचे समाधान असे केले आहे की एखादा मणी प्रत्यक्ष न दिसता फक्त त्याची प्रभा दिसली असताही मण्याची प्राप्ती होते त्याप्रमाणे हे समजावे. यासंबंधात माधवाचार्यांनी धर्मकीर्तीच्या मतांचा हवाला दिला आहे. आणि सर्व बौद्ध संप्रदायांना मान्य असलेल्या प्रत्यक्ष आणि अनुमान ह्या दोन प्रमाणांच्या संबंधात दिङनाग व धर्मकीर्ती हे बौद्धांचे मुख्य प्रतिनिधी म्हणून प्रसिद्ध आहेत.

हीनयानातील धर्मग्रंथांपैकी अभिधम्मपिटकातील भागांवर विभाषा नावाची टीका आहे. ती टीका प्रमाण मानणारे ते वैभाषिक अशी या नावाची व्युत्पत्ती आहे. ही टीका सौत्रान्तिक प्रमाण मानीत नाहीत. ते फक्त गौतम बुद्धाची वचने असलेल्या सूत्रांतील सिद्धांतच प्रमाणभूत मानतात म्हणून त्यांना सौत्रान्तिक हे नाव पडले. सर्वदर्शनसंग्रहात ह्या दोन्ही नावांच्या निराळ्या व्युत्पत्ती दिल्या आहेत.

शेवटी बौद्धांनी आचरावयाच्या द्वादश आयतनांच्या पूजेचा निर्देश आहे. दहा इंद्रिये, मन आणि बुद्धी ही द्वादश आयतने. यांची पूजा म्हणजे यांचा सदुपयोग. सन्मार्गाने जाण्याविषयीचा हा उपदेश सामान्य संसारी अनुयायांसाठी आहे, भिक्खूंसाठी नाही. भिक्खूंनी पाळावयाच्या नियमांचे विनयपिटकात विस्तृत वर्णन आहे.

आर्हतदर्शन

बौद्धदर्शनानंतर आर्हत म्हणजे जैन दर्शनाचे विवेचन आहे. हे दर्शन सुद्धा नास्तिक म्हणजे वेदांचे प्रामाण्य न स्वीकारणारे व ईश्वराचे अस्तित्व न मानणारे असे आहे. यानंतरची सर्व दर्शने आस्तिक आहेत. पूर्वीप्रमाणेच ह्या दर्शनाचा प्रारंभ अगोदरच्या बौद्ध दर्शनातील एका प्रधान सिद्धांताच्या—क्षणिकत्ववादाच्या—खंडनाने केला आहे. आत्मा हा स्थायी पदार्थ आहे हे मान्य केले पाहिजे. बौद्ध समजतात त्याप्रमाणे सत्-त्व म्हणजे अर्थक्रियाकारित्व हे खरे नाही. जैनांच्या मते उत्पत्ती, लय आणि स्थिती यांनी युक्त असते ते सत् (उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्). क्षणिकत्ववाद स्वीकारल्यास कृतप्रणाश आणि अकृताभ्यागम निष्पन्न होतात हे मान्य करावे लागेल. तसेच त्यामुळे संसाराची उपपत्ती लागणार नाही, मोक्षाच्या कल्पनेचा त्याग करावा लागेल आणि स्मृतिरूप ज्ञान असंभव आहे हे मान्य करावे लागेल. शिवाय, पदार्थ व त्याचे ज्ञान हे दोन भिन्न क्षणांत अस्तित्वात असल्यामुळे त्यांच्यात ग्राह्य-ग्राहकभाव संबंध प्रस्थापित होणे अशक्य होईल. ज्ञानच पदार्थाच्या आकाराने युक्त असे भासमान होते हे विज्ञानवाद्यांचे मत अस्वीकार्य आहे. या कारणांसाठी बौद्धांचे मत त्याज्य मानून अर्हतांचे मत स्वीकारले पाहिजे.

अर्हतांचे म्हणजे पार्श्वनाथ, महावीर यांसारख्यांचे मत स्वीकार्य आहे याचे कारण ते सर्वज्ञ आहेत. यावर कोणीही सर्वज्ञ असू शकणार नाही असा मीमांसकांच्या तर्फे आक्षेप घेण्यात आला आहे. प्रत्यक्ष, अनुमान इत्यादी कोणत्याच प्रमाणाने सर्वज्ञाचे अस्तित्व सिद्ध होऊ शकत नाही या अर्थाचे कुमारिलभट्टाचे वचन उद्धृत केले आहे. ते वचन मुळात गौतम बुद्धाच्या सर्वज्ञतेवर आक्षेप घेणारे आहे. सर्वज्ञाचे अस्तित्व अनुमानाने सिद्ध होते असा जैनांतर्फे युक्तिवाद करण्यात आला आहे. ज्ञान हाच आत्म्याचा स्वभाव असल्यामुळे सर्व आवरण दूर झाले की सर्व पदार्थांचे ज्ञान एखाद्या आत्म्याला होणे सर्वस्वी शक्य आहे असा हा युक्तिवाद आहे. या संदर्भात नैयायिकांना संमत असलेला जगत्कर्ता सर्वज्ञ ईश्वर जैनांना स्वीकार्य नसल्याचे म्हटले आहे. जग कार्य (म्हणजे निर्माण झालेले) आहे हेच खरे नसल्यामुळे ते निर्माण करणारा म्हणून ईश्वर मुळीच आवश्यक नाही. अवयवांनी युक्त असते ते कार्य ह्या मताचे विस्तृत खंडन केले आहे.

अर्हतांच्या सर्वज्ञतेचा उगम आगमग्रंथांत आहे. आणि आगमग्रंथांचे प्रामाण्य ते अर्हतप्रणीत आहेत या गोष्टीवर अवलंबून आहे. परंतु यात अन्योन्याश्रयदोष नाही, कारण अर्हत व आगम यांची परंपरा बीज व अंकुर यांच्या परंपरेप्रमाणे अनादी आहे. महावीराला बारा वर्षांच्या कठोर तपश्चर्येनंतर सर्वज्ञत्व प्राप्त झाले त्याचे जैन वाङ्मयात वर्णन आहे. त्याच्या अडीचशे वर्षे पूर्वी होऊन गेलेल्या पार्श्वनाथ ह्या अर्हताच्या सिद्धांतांचेच महावीराने पुनरुज्जीवन केले अशी संभाव्यता मान्य झाली आहे. तिच्यामुळे वरील युक्तिवादाला काहीसा आधार मिळण्यासारखा आहे. महावीराने प्रसृत केलेल्या जैन धर्मातील सिद्धांतांचे दर्शन जैनांच्या आगमग्रंथांत होते. परंतु हे ग्रंथ विविध प्रकारचे असून त्यांत अनेक विषयांचा ऊहापोह आहे. शिवाय, जरी त्यांत महावीराच्या विचारांचे बऱ्याच प्रमाणात प्रतिबिंब पडले आहे तरी हल्लीच्या स्वरूपात हे ग्रंथ इसवी सनाच्या पाचव्या-सहाव्या शतकात अस्तित्वात आले असे मानतात. तत्पूर्वीच जैन सिद्धांतांचे पद्धतशीरपणे विवरण करणारे स्वतंत्र ग्रंथ अस्तित्वात आले होते. त्यांपैकी उमास्वाति वाचकाचार्यकृत **तत्त्वार्थाधिगमसूत्र** हा प्रसिद्ध ग्रंथ इसवी सनाच्या पहिल्या शतकात लिहिला गेला. सर्वदर्शसंग्रहात मुख्यत्वेकरून ह्याच ग्रंथाचा उपयोग केला आहे.

ह्या दर्शनानुसार जीव आणि अजीव ही दोन परस्परभिन्न अंतिम तत्त्वे होत. आत्मा शब्द न वापरता जीव शब्द वापरण्यात जीवितत्वावर भर देण्याचा उद्देश आहे. जीव बोधात्मक, चिद्रूप आहे, तर अजीव अबोधात्मक. जीवाशी संलग्न असलेल्या कर्माच्या परिणति, उदय, उपशम व क्षय या अवस्थांच्या अनुरोधाने जीवाच्या विविध अवस्था होतात. कर्माचा निःशेष क्षय झाला की जीव मुक्त होऊन वरवर जातो. जीवाचे त्रस आणि स्थावर, एकेन्द्रिय ते पञ्चेन्द्रिय असे भेद आहेत. अजीवात आकाश, धर्म, अधर्म आणि पुद्गल यांचा समावेश होतो. हे चार आणि जीव ह्या पाचांना अस्तिकाय अशी संज्ञा आहे. त्यांचा तिन्ही कालाशी संबंध असतो म्हणून त्यांना 'अस्ति' म्हटले आहे आणि ते अनेक अवयवांनी युक्त असल्यामुळे शरीरासारखे आहेत म्हणून त्यांना 'काय' म्हटले आहे. आकाश हे एका पदार्थाचा दुसऱ्या पदार्थात (उदा. कर्माचा जीवात) प्रवेश होऊ देण्यास कारणीभूत होणारे तत्त्व. धर्म आणि अधर्म हे नेहमीच्या अर्थाने वापरले नसून धर्म म्हणजे पदार्थाच्या हालचालीस कारणीभूत होणारे तत्त्व आणि अधर्म म्हणजे पदार्थाच्या स्थितीस कारणीभूत होणारे तत्त्व. पुद्गल म्हणजे भौतिक विषय, स्पर्श, रस, गन्ध आणि वर्ण यांनी युक्त असून ते अणु किंवा स्कन्ध (व्यणुकादीसारख्या मोठ्या) परिणामाचे असे आहेत.

दुसऱ्या एक मतानुसार जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संवर, निर्जर (निर्जरा) आणि मोक्ष अशी सात तत्त्वे आहेत. त्यांपैकी आस्रव म्हणजे आत्म्याच्या अवयवांत कर्माच्या अवयवांचा प्रवेशास अनुकूल असे द्वाराच्या स्वरूपाचे कायप्रेरित आत्म्याचे चलनवलन. आस्रवाच्या द्वारा आत आलेले वाक्कायमनोरूपी कर्म जीव आपल्यात सामावून घेतो. मिथ्यादर्शन, प्रमाद इत्यादी दोषांमुळे जीव ह्या कर्मांनी बद्ध होतो. तो बन्ध. संवर म्हणजे आस्रवाला प्रतिबंध. काय, वाक् आणि मनस् यांचा निग्रह केल्याने व पाच समितींचे आचरण केल्याने आस्रवरूपी द्वारातून कर्म आत येण्याचे बंद होते. तो संवर. नंतर कर्मफलाच्या स्वाभाविक परिपाकामुळे किंवा तपोबलाने परिपाक घडवून आणल्यामुळे सर्व कर्मांचा नाश म्हणजे निर्जरा. बन्धाच्या कारणांचा अभाव व निर्जरा यांच्यामुळे जीवाची सर्व कर्मांपासून होणारी मुक्ती म्हणजे मोक्ष. ह्या सात तत्त्वांमध्ये पाप व पुण्य यांची भर घालून नऊ तत्त्वे असल्याचे कोणी कोणी म्हणतात.

मोक्षप्राप्तीसाठी सम्यग्दर्शन,सम्यग्ज्ञान व सम्यक्चारित्र ही तीन रत्ने आवश्यक आहेत. सम्यग्दर्शन म्हणजे अर्हतांच्या वचनांवर अविचल श्रद्धा. सम्यग्ज्ञान म्हणजे जीवादी पदार्थांचे यथातथ्य ज्ञान. ज्ञान मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्याय आणि केवल असे पाच प्रकारचे आहे. केवल ज्ञानाची प्राप्ती म्हणजे सर्वज्ञता. केवली होणे हा सर्वोच्च आदर्श. सम्यक्चारित्र म्हणजे पापाचरणापासून सर्वथा निवृत्ती आणि अहिंसा, सूनृत, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह ह्या पाच व्रतांचे पालन. ही तीन रत्ने एकेकटी मोक्षास कारणीभूत होत नाहीत, तर तिन्ही मिळून मोक्षप्राप्तीचा एकच उपाय.

जैनांच्या तत्त्वज्ञानात स्याद्वादाला महत्त्वाचे स्थान आहे. स्याद्वाद अथवा सप्तभङ्गिनय म्हणजे कोणत्याही वस्तूबद्दल एकच ठाम असे विधान न करता सात प्रकारची विधाने करणे शक्य आहे असा सिद्धांत. 'स्यादस्ति (एका दृष्टीने तो पदार्थ आहे)' हा पहिला प्रकार. उदाहरणार्थ, घट म्हणून 'घट आहे' असे विधान. 'स्यान्नास्ति' हा दुसरा प्रकार. पट-स्वरूपात 'घट नाही' असे म्हणता येते. ही दोन्ही विधाने एकामागोमाग करता येतात म्हणून 'स्यादस्ति च नास्ति च' हा तिसरा प्रकार संभवतो. ती विधाने एकाने एकाच वेळेस करता येत नाहीत म्हणून 'स्यादवक्तव्यः (त्याच्याबद्दल काही सांगता येत नाही)' हा चौथा प्रकार संभवतो. पहिले तीन प्रकार ठाम निर्धारित होण्यासारखे नसले तर चौथ्या प्रकाराचे त्यांच्याशी मिश्रण होऊन 'स्यादस्ति चावक्तव्यः', 'स्यान्नास्ति चावक्तव्यः' आणि 'स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यः' हे आणखी तीन प्रकार निष्पन्न होतात.स्याद्वादाला अनेकान्तवाद असेही नाव आहे. एका दृष्टीने तो सद्वाद, शून्यवाद, अनिर्वचनीयवाद यांचे निराकरण करणारा असला तरी दुसऱ्या दृष्टीने तो त्यांना सर्वथा त्याज्य मानीत नाही.

ह्या दर्शनाच्या शेवटी श्वेताम्बर आणि दिगम्बर या दोन जैन पंथांतील भेदाचा निर्देश आहे. त्यांच्यात तत्त्वदृष्ट्या काही मतभेद नाही. फक्त दिगम्बरांच्या मते स्त्रिया मोक्ष प्राप्त करू शकत नाहीत आणि केवल ज्ञान झालेला मनुष्य अन्नग्रहण करीत नाही इतकेच. त्या दोन पंथांत मुख्य भेद आहे तो साधूंच्या आचरणासंबंधात. नावांत सूचित झाले आहे त्याप्रमाणे श्वेतांबर साधू शुभ्र वस्त्र परिधान करतात तर दिगंबर साधू काहीच परिधान करीत नाहीत. या दुहीच्या उत्पत्तीविषयी श्वेतांबरांत प्रचलित असलेल्या एका आख्यायिकेनुसार ती महावीराच्या निर्याणानंतर एकशेसत्तर वर्षांनी निर्माण झाली. चंद्रगुप्त मौर्य राज्य करीत असता मगधात एकदा मोठा दुष्काळ पडला. तेव्हा संघमुख्य स्थविर भद्रबाहूने अनेक अनुयायांसह दक्षिण भारतात स्थलांतर केले. दुष्काळाची परिस्थिती दूर झाल्यावर बारा वर्षांनी जेव्हा ते परत आले तेव्हा त्यांना आढळून आले की त्यांच्या

पश्चात मगधात मागे राहिलेल्या साधूंनी शुभ्र वस्त्र धारण करण्यास प्रारंभ केला होता. ते स्वतः मात्र भगवान महावीराप्रमाणे दिगंबरच राहिले. असा ह्या दुहीचा उगम अस्ल्याचे म्हटले आहे.

रामानुजदर्शन

सर्वदर्शनसंग्रहात आर्हतदर्शनानंतर रामानुजदर्शनाचा म्हणजे विशिष्टाद्वैतवेदान्ताचा व त्यानंतर पूर्णप्रज्ञदर्शनाचा म्हणजे द्वैत वेदान्ताचा याप्रमाणे क्रम लावला आहे. शांकरदर्शनाचा म्हणजे अद्वैतवेदान्ताचा क्रम सर्वांत शेवटी लावून त्याला सकलदर्शनशिरोरत्न म्हटले आहे, इतकेच नाही तर तत्पूर्वी इतर सर्व आस्तिक दर्शनांचे विवरण केले आहे. त्यावरून असा निष्कर्ष काढला की गुणवत्तेच्या दृष्टीने माधवाचार्यांना ही दोन वेदान्तदर्शने कमी प्रतीची वाटत होती तर तो अगदीच चूक ठरणार नाही. अद्वैताविषयी त्यांच्या अभिनिवेशाबद्दल शंका नाही.

रामानुजदर्शनाचा प्रारंभ जैनांच्या दोन सिद्धांतांच्या खंडनाने केला आहे. त्यांपैकी स्याद्वादाचे निरूपण आर्हतदर्शनात केलेले आहे. परंतु जीवाचे परिमाण तो ज्या देहात असतो त्या देहाइतकेच असते या दुसऱ्या सिद्धांताचा निर्देश त्या ठिकाणी केलेला नाही. तसा तो करणे उचित झाले असते. ह्या दोन्ही सिद्धांतांवर घेण्यात आलेले आक्षेप सहज समजण्यासारखे आहेत.

रामानुजाचार्यांच्या मते चित्, अचित् व ईश्वर अशी तीन परमार्थसत्य तत्त्वे आहेत. परंतु चित् व अचित् ही ईश्वराची विशेषणे व ईश्वर हा विशेष्य याप्रमाणे त्यांचे विशिष्ट स्वरूपाचे अद्वैत आहे. देह व आत्मा यांमध्ये ज्या प्रकारचे अद्वैत आहे तसेच अद्वैत चित् व अचित् आणि ईश्वर यांमध्ये आहे. चित् म्हणजे जीव अनंत असून ते अणु परिमाणाचे, नित्य, कर्ता व भोक्ता या स्वरूपाचे आहेत. अचित् म्हणजे दृश्य जड जगत् हे भोग्य, भोगाचे साधन व भोगाचे अधिष्ठान. ईश्वर हा जगाचा कर्ता, त्याचे उपादानकारण व त्याचा नियामक. तोच वासुदेवप्रभृती नावांनी निर्देशिला जाणारा पुरुषोत्तम, परमात्मा व परब्रह्म होय. ह्या तीन तत्त्वांत एका दृष्टीने भेद आहे, दुसऱ्या दृष्टीने अभेद आहे, तर एकच ब्रह्म विविध रूपांत अवस्थित आहे म्हणून भेदाभेद आहे असे त्रिविध प्रकार रामानुजाचार्यांना मान्य असल्याचे म्हटले आहे.

रामानुजाचार्यांच्या टीकेचा मुख्य रोख अद्वैत वेदान्तावर असल्यामुळे या दर्शनात अद्वैत मताचे विस्तृत खंडन अपरिहार्य होते. अद्वैती समजतात त्याप्रमाणे प्रत्यक्ष, अनुमान व श्रुति यांपैकी कोणत्याही प्रमाणाने अविद्येची सिद्धी होऊ शकत नाही असे विस्तारपूर्वक प्रतिपादन करून 'तत्त्वमसि'चा विशिष्ट अर्थ लावून दाखविला आहे. अद्वैत्यांनी स्वीकारलेल्या निर्गुण ब्रह्माला काही प्रमाण नाही. ब्रह्म अनेक कल्याणरूप गुणांनी युक्त आहे. तसेच प्रपंच मिथ्या आहे हे मतही स्वीकार्य नाही. कार्यावस्थेतील ब्रह्म म्हणजेच सृष्टी आणि कारणावस्थेत ब्रह्माची स्थिती म्हणजे प्रलय.

सर्व शब्द परमात्म्याचे वाचक आहेत या एका विशिष्ट सिद्धांताचा या दर्शनात निर्देश केला आहे. यासंबंधात वेदान्तदेशिक म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या वेङ्कटनाथ ह्या प्रख्यात पंडिताच्या तत्त्वमुक्ताकलाप ग्रंथातील मते उद्धृत केली आहेत. देव, मनुष्य, पक्षी वगैरे सर्व शब्द शरीराने विशिष्ट असलेल्या वस्तूंचे वाचक

असून तद्द्वारा ते आतील अभिमानी जीवाचे बोधक होतात आणि त्यानंतर ते जीवाच्या अंतर्यामी असलेल्या परमात्म्याचे वाचक होतात. जगातील कोणताही पदार्थ परमात्म्यापासून पृथक नसल्यामुळे प्रत्येक पदार्थाचा वाचक शब्द परमात्म्याचाही वाचक असावा हे स्वाभाविक मानले आहे. पुढे पाणिनिदर्शनात सर्व शब्दांचा अर्थ परब्रह्मरूप अद्वय सत्य आहे हे मत विस्ताराने मांडले आहे.

आपल्या भक्तांवर अनुग्रह करण्याच्या उद्देशाने परमपुरुष वासुदेव अर्चा, विभव, व्यूह, सूक्ष्म आणि अन्तर्यामी या पाच स्वरूपांत विद्यमान असतो. अर्चा म्हणजे प्रतिमा आदी. विभव म्हणजे राम-कृष्णादी अवतार. वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न आणि अनिरुद्ध हे चार व्यूह. सूक्ष्म म्हणजे छांदोग्यात निर्देशिलेल्या अपहतपाप्मत्वादी संपूर्ण सहा गुणांनी युक्त परब्रह्म. अन्तर्यामी म्हणजे सर्व जीवांचा नियामक. या पाच स्वरूपांपैकी अगोदरअगोदरच्या स्वरूपाच्या उपासनेने भक्त नंतरनंतरच्या स्वरूपाच्या उपासनेस पात्र होऊन अंतर्यामीच्या ध्यानास समर्थ होतो. उपासनेचे अभिगमन, उपादान, इज्या,स्वाध्याय आणि योग असे पाच प्रकार आहेत. उपासनारूपी कर्म आणि अन्तर्यामीचे ज्ञान यांच्या समुच्चयाने मोक्षप्राप्ती होते. मोक्ष म्हणजे पुरुषोत्तमपदाची प्राप्ती. त्याच्या प्रसादानेच पुरुषोत्तमाचे स्थान प्राप्त होऊन जीव पुरुषोत्तमाच्या गुणांनी युक्त होतो. जगत्कर्तृत्व हाच एक गुण फक्त परमेश्वराच्या ठिकाणी अधिक असतो.

हे उघड आहे की या दर्शनात मूलतः भिन्न असलेल्या दोन प्राचीन परंपरांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केला आहे. अंतिम तत्त्व अद्वैत ब्रह्म हे एकच आहे असे मुख्यतः प्रतिपादन करणारी उपनिषदांनी पुरस्कृत केलेली तत्त्वज्ञानविषयक परंपरा ही एक आणि पञ्चरात्रादी आगम ग्रंथांत वर्णिलेल्या सगुण ईश्वराच्या भक्तीच्या मार्गाचे अवलंबन करणारी भागवत धर्माची परंपरा ही दुसरी. रामानुजार्यांच्या पूर्वी अनेक शतके भक्तिमार्गाचा पुरस्कार करून विष्णु, शिव यांसारख्या सगुण देवतेला सर्वस्वी शरण जाणारे संत—विशेषतः दक्षिण भारतात—आपली परंपरा ठेवून गेले हे प्रसिद्ध आहे. मध्यंतरीच्या काळात मुख्यतः शंकराचार्यांच्या प्रभावामुळे उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाला विशेष प्रतिष्ठा प्राप्त झाली होती. तेव्हा त्या तत्त्वज्ञानाची बैठक भागवत धर्माला प्राप्त करून देण्याचे प्रयत्न होणे स्वाभाविक होते. किंबहुना तसा प्रयत्न फार पूर्वी भगवद्गीतेतच करण्यात आला आहे. रामानुजाचार्यांनी ह्या समन्वयाची पद्धतशीरपणे सिद्धांतरूपात मांडणी करून त्याला स्वतंत्र दर्शनाची प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली इतकेच.

औपनिषदिक तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेत बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांना विशेष महत्त्वाचे स्थान आहे. कारण उपनिषदांची शिकवण काय आहे याचे विवेचन करण्यासाठीच ही सूत्रे रचण्यात आली आहेत. प्रत्येक वेदान्ती संप्रदायात ती आधारभूत मानली गेली आहेत आणि प्रत्येक संप्रदायात त्यांवर भाष्य लिहिले गेले आहे. रामानुजाचार्यांचे भाष्य श्रीभाष्य या नावाने प्रसिद्ध आहे. सर्वदर्शनसंग्रहात ब्रह्मसूत्रांतील पहिल्या चार सूत्रांवरील (चतुःसूत्रीवरील) रामानुजाचार्यांच्या भाष्याचा अति संक्षिप्त गोषवारा दिला आहे.

पूर्णप्रज्ञदर्शन

यानंतरच्या पूर्णप्रज्ञदर्शनात द्वैतवेदान्ताचे निरूपण आहे. पूर्णप्रज्ञ हे मध्वाचार्यांनी संन्यासग्रहणानंतर स्वीकारलेले नाव. आपल्या ग्रंथांतून ते स्वतःचा आनन्दतीर्थ या नावाने निर्देश करतात.मध्यमन्दिर ह्या आणखी

एका नावाने ते ओळखले जातात. आपण वायूचे अवतार आहोत असे त्यांनी आपल्या ग्रंथांत म्हटले आहे – वायूचा पहिला अवतार हनुमान, दुसरा भीमसेन आणि तिसरा आपण स्वतः याप्रमाणे.

पूर्णप्रज्ञदर्शनात रामानुजदर्शाप्रमाणेच उपनिषदांचे तत्त्वज्ञान व भागवत धर्म यांची सांगड घालण्याचा प्रयत्न आहे. परंतु यात अद्वैताला कोणत्याही स्वरूपात मुळीच स्थान दिलेले नाही. उपनिषदांतील अद्वैतनिदर्शक वचनांचे निराळेच अर्थ असल्याचे म्हटले आहे. उदाहरणार्थ, तत्त्वमसि हे वचन जीव व परमात्मा यांचे सादृश्य दाखविणारे आहे, त्यांचे ऐक्य प्रतिपादन करणारे नाही. शिवाय, छांदोग्यातील वाक्यात 'अतत्त्वमसि' असाही संधिविग्रह संभाव्य असल्यामुळे ऐक्याचा निषेधच तेथे अभिप्रेत आहे असे म्हणता येते. तसेच, एकाचे ज्ञान झाले की सर्वाचे ज्ञान होते ह्या वचनाचा अर्थ एक ब्रह्मच तेवढे सत्य व बाकीचे सर्व मिथ्या असा नसून ब्रह्म हे प्रधान, इतर सर्व त्यावर अवलंबून हाच अर्थ अभिप्रेत आहे. माया, अविद्या इत्यादी शब्द प्रपंच मिथ्या आहे याचे निदर्शक नसून विष्णूच्या इच्छेचे व ज्ञानाचे वाचक आहेत. अ म्हणजे हरि, त्याची विद्या ती अविद्या.

ह्या दर्शनात दोन अंतिम तत्त्वे असल्याचे म्हटले आहे, एक स्वतंत्र, दुसरे परतंत्र. स्वतंत्र तत्त्व म्हणजे सर्व सद्‌गुणांनी परिपूर्ण असलेला भगवान विष्णु. इतर सर्व त्याच्यावर अवलंबून, परतंत्र. ईश्वर, जीव आणि जड सृष्टी यांत पाच प्रकारचा भेद असल्याचे म्हटले आहे–ईश्वर व जीव यांमध्ये, ईश्वर व जड पदार्थ यांमध्ये, जीव व जड पदार्थ यांमध्ये, एक जीव व दुसरा जीव यांमध्ये आणि एक जड पदार्थ व दुसरा जड पदार्थ यांमध्ये याप्रमाणे. प्र-पञ्च म्हणजे हे भेदपंचक असाही अर्थ केला आहे. द्वैत मताप्रमाणे भेदाचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते. कारण, भेद म्हणजे पदार्थाचे विशिष्ट स्वरूपच–उदाहरणार्थ, घटाचे कम्बुग्रीवादिमत्त्व–असे हे मत आहे. नैयायिकादी मानतात त्याप्रमाणे भेद हा पदार्थाचा धर्म नाही. भेदविषयक सिद्धांतावर जे आक्षेप घेण्यात आले आहेत—परस्पराश्रय, अनवस्था आदी दोष–ते धर्मभेदवादाला लागू होणे शक्य आहे, पण स्वरूपभेदवादावर ते मुळीच घेता येण्यासारखे नाहीत. त्याचबरोबर असाही युक्तिवाद केला आहे की धर्मभेदवादात सुद्धा वरील दोष उत्पन्न होत नाहीत.

ईश्वर आणि जीव यांमधील भेद अनुमानाने सुद्धा प्रस्थापित होतो. त्या दोघांमध्ये सेव्यसेवकभाव आहे आणि असा संबंध दोन भिन्न व्यक्तींमध्येच असू शकतो, असे ह्या अनुमानाचे स्वरूप आहे. त्याचप्रमाणे जीवाच्या दृष्टीने ईश्वर ज्ञेय म्हणजे ज्याचे ज्ञान करून घेणे आवश्यक आहे असा आहे. आणि ज्ञान करून घेणाऱ्याहून ज्ञेय भिन्न आहे हे मानलेच पाहिजे. ईश्वर आणि जीव यांची भिन्नता दर्शविणारी श्रुतिस्मृतींतील वचने सुद्धा उद्धृत करता येतात.

ईश्वराचे ज्ञान होणे आवश्यक आहे, कारण त्याचा प्रसाद प्राप्त झाल्याशिवाय मुक्ती मिळणे अशक्य आहे. आणि विष्णु प्रसन्न होतो भक्ताने केलेल्या त्रिविध सेवेने. अंकन, नामकरण आणि भजन हे सेवेचे तीन प्रकार आहेत. अंकन म्हणजे भक्ताने आपल्या शरीरावर चक्र व शंख तप्तमुद्रेने अंकित करून घेणे. विष्णूची ही चिन्हे त्याचे सतत स्मरण करून देत रहातील. नामकरण म्हणजे मुलांची केशव, नारायण अशी विष्णूची नावे ठेवणे. त्यायोगे विष्णूच्या नावाचे सदा उच्चारण होत राहील. भजन दहा प्रकारचे आहे. सत्य बोलणे, हितकर बोलणे, प्रिय असेल ते बोलणे आणि स्वाध्याय करणे असे वाणीने करावयाचे चार प्रकारचे भजन दान, परित्राण

आणि परिरक्षण असे शरीराने करावयाचे तीन प्रकारचे भजन. आणि दया, स्पृहा आणि श्रद्धा असे त्रिविध मानसिक भजन. हे दशविध भजन नारायणाच्या चरणी अर्पण करावयाचे.

हे दर्शन वेदान्ती असल्यामुळे वादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांवर आनन्दतीर्थाने भाष्य लिहिणे स्वाभाविक होते. त्यातील पहिल्या चार सूत्रांवरील व्याख्येचा गोषवारा दिला आहे. 'शास्त्रयोनित्वात्' ह्या तिसऱ्या सूत्रावरील व्याख्येत म्हटले आहे की अनुमानाला स्वतंत्रतया प्रामाण्य नाही. श्रुतीचा आधार नाही असे अनुमान अप्रमाण. तसेच, शास्त्र शब्दाची व्याख्या चार वेद, भारत, पाञ्चरात्र आगम आणि मूलरामायण म्हणजे शास्त्र याप्रमाणे केली आहे. शिवाय, ह्या दर्शनात पुराणे सुद्धा मोठ्या प्रमाणात प्रमाण मानली गेली आहेत.

ह्या दोन वैष्णवसंप्रदायी दर्शनानंतर सर्वदर्शनसंग्रहात चार शैवदर्शनांचे निरूपण आहे. भागवतधर्माप्रमाणेच शिवोपासनेचा पंथही फार प्राचीन आहे. किंबहुना, काहीजण त्याचा उगम मोहेंजो दडो येथील संस्कृतीत झाला असण्याची संभाव्यता सूचित करतात. निदान श्वेताश्वतरोपनिषदाच्या काळी शिव ही सर्वश्रेष्ठ देवता असे मानणारे लोक होते. आणि त्या उपनिषदात शिवाच्या भक्तीचाही उल्लेख आहे (६·२३). उपनिषदात साहजिकच शिवाचे परब्रह्माशी ऐक्य स्वीकृत झाले आहे. परंतु नंतरची शैव दर्शने उपनिषदांचा आधार घेत नाहीत किंवा ब्रह्माचा निर्देश करीत नाहीत. त्यांचे स्वतंत्र आगम ग्रंथ अथवा सिद्धान्त ग्रंथ तसेच सूत्रग्रंथ आहेत.

नकुलीशपाशुपतदर्शन

शैवदर्शनांपैकी प्रथम नकुलीश-पाशुपत संप्रदायाचे विवरण केले आहे. नकुलीश (लकुलीश असेही रूप आहे) हे या संप्रदायाच्या प्रवर्तकाचे नाव. असे म्हणतात की याचा जन्म गुजरातेतील भडोचजवळच्या एका गावी झाला होता. एके काळी गुजरातमध्ये ह्या संप्रदायाचा बराच प्रसार असावा. परंतु पुढे वल्लभसंप्रदायाच्या उदयानंतर त्याचाच प्रभाव तिकडे अधिक पडला असे दिसते. नकुलीशाच्या नावावर **पञ्चार्थसूत्र** हा सूत्रग्रंथ प्रसिद्ध आहे. चौथ्या-पाचव्या शतकात होऊन गेलेल्या राशीकरभट्टाचे त्यावर भाष्य आहे.

ह्या माहेश्वर दर्शनाचा उपन्यास अगोदरच्या वैष्णव दर्शनातील एका सिद्धांतावर आक्षेप घेऊन केला आहे. मुक्त जीव परतंत्र असून तो ईश्वराच्या दासासारखा आहे हे मत आक्षेपार्ह असून तो सर्व प्रकारे परमेश्वरासारखाच होतो व त्याला परमेश्वराचेच ऐश्वर्य प्राप्त होते अशी ह्या संप्रदायात धारणा आहे. पाशुपतशास्त्र हे पशु, पति, दुःखान्त, योग आणि विधि ह्या पाच पदार्थांचे शास्त्र. त्यांपैकी पशु म्हणजे चिदचित्स्वरूपाचे कार्य असलेले जगत्. पति म्हणजे कारणस्वरूप ईश्वर. दुःखाचा अंत अनात्मक आणि सात्मक असा दोन प्रकारचा होऊ शकतो. अनात्मक दुःखान्त म्हणजे सर्व दुःखांचा निःशेष उच्छेद. सात्मक दुःखान्तात दृक्शक्ति अथवा ज्ञानशक्ति आणि क्रियाशक्ति ह्या दोन शक्तींच्या स्वरूपाचे ऐश्वर्य प्राप्त होते. योग म्हणजे आत्मा आणि ईश्वर यांच्या संबंधास कारणीभूत होणाऱ्या जप, ध्यान, महेश्वरावर अव्यभिचारिणी निष्ठा यांसारख्या गोष्टी. विधीत धर्मार्थसाधक अशा अनेक प्रकारच्या व्रतांचा व नियमांचा समावेश होतो.

ह्या दर्शनांत प्रारंभी गुरूचे वर्णन केले आहे. लाभ, मल, उपाय, देश, अवस्था, विशुद्धी, दीक्षाकारी आणि बल हे प्रत्येकी पाच पाच प्रकारचे आठ गण आणि भैक्ष्य, उत्सृष्ट व यथालब्ध ह्या तीन प्रकारच्या वृत्ती जो जाणतो व शिष्यावर संस्कार करतो तो गुरु. पुढे इतर शास्त्रांहून ह्या शास्त्राच्या वैशिष्ट्याचा खास निर्देश केला आहे. इतरत्र दुःखान्त म्हणजे केवळ दुःखाची निवृत्ती; या शास्त्रात दुःखान्त म्हणजे पारमैश्वर्याची प्राप्ती. अन्यत्र अगोदर नसलेले कार्य नंतर अस्तित्वात येते; या शास्त्राप्रमाणे पशु आदी कार्य नित्य आहे. इतरत्र परमेश्वर कर्मसापेक्ष कारण आहे; या शास्त्रात तो निरपेक्ष कारण आहे, इत्यादी. ईश्वर निरपेक्ष कारण आहे या सिद्धांतावर येणाऱ्या काही संभाव्य आक्षेपांचा विचार करून त्याचे समर्थन केले आहे.

शैवदर्शन

नकुलीशपाशुपतांच्या ह्या सिद्धांतावर आक्षेप घेऊनच नंतरच्या शैवदर्शनाच्या विवरणास प्रारंभ केला आहे. ईश्वर निरपेक्ष कारण असेल तर वैषम्य व नैर्घृण्य या दोषांपासून तो मुक्त होऊ शकणार नाही, तेव्हा तो कर्मानुसार फल देतो असेच मानणे आवश्यक आहे असे या संप्रदायात प्रतिपादित केले आहे. हा शैव संप्रदाय मुख्यतः दक्षिण भारतात प्रचलित आहे. अनेक आगम ग्रंथ या शास्त्रात प्रमाणभूत मानले आहेत. सर्वदर्शनसंग्रहात पौष्कर, करण, कलोत्तर,सौरभेय इत्यादी आगम ग्रंथांतून अनेक आधार उद्धृत केले आहेत. ह्या आगम ग्रंथांची निर्मिती इसवी सनाच्या पहिल्या तीनचार शतकांत झाली असावी असे मानतात.

ह्या संप्रदायात पति, पशु आणि पाश असे तीनच पदार्थ मानले आहेत. पति म्हणजे ईश्वर, शिव. परमेश्वराचे अस्तित्व अनुमानाने सिद्ध होते. हे जग कार्यरूप आहे, ते कोणीतरी बुद्धिपूर्वक निर्माण केले असले पाहिजे, आणि हे सर्व निर्माण करणारा सर्वज्ञच असला पाहिजे—असे हे ईश्वरविषयक अनुमान आहे. कर्तृत्वासाठी शरीर आवश्यक आहे असे मानले तरी ईश्वराचे शरीर शाक्त म्हणजे शक्तिरूप पाच मंत्रांनी बनलेले असे आहे. पञ्चवक्त्रादी त्याची आकारयुक्त शरीरे उपासनेसाठी आहेत. ईश्वराची पाच प्रकारची कृत्ये आहेत — सृष्टि, स्थिति, संहार, तिरोभाव आणि अनुग्रह याप्रमाणे.

दुसरा पदार्थ पशु म्हणजे जीवात्मा. जीव अनेक असून ते नित्य, विभु, कर्ता व भोक्ता ह्या स्वरूपाचे, दृक् क्रिया ह्या दोन प्रकारच्या चैतन्याने युक्त होणारे असे आहेत. यासंबंधात जीवविषयक हे मत देहात्मवादी चार्वाक, आत्मा प्रकाश्य (ज्ञेय) असे मानणारे नैयायिकादी, देहपरिमाणवादी जैन, क्षणिकवादी बौद्ध, एकात्मवादी अद्वैती, पुरुषाकर्तृत्ववादी सांख्य या सर्वांच्या मतांहून भिन्न असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. पशु विज्ञानाकल, प्रलयाकल आणि सकल असा तीन प्रकारचा आहे. विज्ञानाने कर्मक्षय झाल्यामुळे केवळ मलरूपी पाशाने युक्त असतो तो विज्ञानाकल. प्रलयकाली तर पाश अस्तित्वात नसल्याकारणाने मल आणि कर्म या दोन पाशांनी युक्त तो प्रलयाकल. यासंबंधात पुर्यष्टक नावाच्या सूक्ष्म देहाचे वर्णन केले आहे. ह्या दोन प्रकारांव्यतिरिक्त इतर सर्व जीव सकल ह्या तिसऱ्या प्रकारचे. ह्या सर्व जीवांच्या विविध अवस्थांच्या अनुरोधाने परमेश्वर कोणाला विद्येश्वराचे, कोणाला मंत्रेश्वराचे इत्यादी प्रकारचे स्थान अर्पण करतो.

पाश मल, कर्म, माया आणि रोधशक्ती असे चार प्रकारचे आहेत. मल हा दृक्शक्ति आणि क्रियाशक्ति यांना झाकून टाकतो. कर्म पुनर्जन्मास कारणीभूत होते. माया ही मूलप्रकृतीची संज्ञा. प्रलयकाली सर्व जग

तिच्यात विलीन होते आणि सृष्टीसमयी तिच्यातून अभिव्यक्त होते. रोधशक्ति ही शिवाची शक्ति. ती मलादि पाशांवर अधिष्ठित होऊन आत्म्याचे स्वरूप झाकून टाकते म्हणून लाक्षणिक अर्थाने तिला पाश म्हटले आहे. बिन्दु नावाचा पाचवा पाश कोणी कोणी स्वीकारतात. परंतु तो पाश असताही विद्येश्वरपदप्राप्ती इत्यादी स्वरूपाच्या अपर मुक्तीचा लाभ संभाव्य असल्यामुळे खऱ्या अर्थाने पाश म्हणून त्याची गणना केली नाही. बिन्दूला शिवतत्त्व असे दुसरे नाव असल्याचे म्हटले आहे.

प्रत्यभिज्ञादर्शन

नंतरचे शैव दर्शन प्रत्यभिज्ञा या नावाने ओळखले जाते. जीवात्मा हा परमेश्वरच असून जीवाला मी परमेश्वर आहे अशी ओळख पटणे हे या शास्त्रात अंतिम उद्दिष्ट मानले आहे. हीच प्रत्यभिज्ञा. अगोदरच्या शैव दर्शनाहून या दर्शनाची भिन्नता अशी की यात ईश्वराच्या केवळ इच्छेवर जगाची निर्मिती अवलंबून आहे आणि ही निर्मिती म्हणजे ईश्वराने पदार्थ आरशातल्याप्रमाणे स्वतःत प्रतिबिंबित स्वरूपात अवभासित करणे. त्यासाठी कर्म वगैरेसारख्या जड पदार्थाची मुळीच आवश्यकता नाही. दुसरे असे की प्रत्यभिज्ञेच्या सिद्धीसाठी व्रतचर्या, प्राणायाम इत्यादी कष्टप्रद उपायांचा अवलंब करणे आवश्यक नसून कोणालाही या मार्गाने अंतिम सिद्धी प्राप्त करून घेता येते.

सर्वदर्शनसंग्रहात प्रारंभी ह्या शास्त्रात प्रमाणभूत मानलेल्या ग्रंथांचा निर्देश आहे. हे शास्त्र इसवी सनाच्या नवव्या शतकात काश्मीरमध्ये उदयास आले. सोमानन्द हा या शास्त्राचा प्रवर्तक व त्याचा शिवदृष्टि हा ग्रंथ या शास्त्राचा मूलग्रंथ. त्यावर उत्पलाने वृत्ति आणि विवृति अशा दोन स्वतंत्र टीका लिहिल्या आहेत. त्या टीकांची व्याख्या अभिनवगुप्ताने ईश्वरप्रत्यभिज्ञावृत्तिविमर्शिनी व ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृतिविमर्शिनी या नावाने केली आहे. या दोन विमर्शिनींना अनुक्रमे लघ्वी व बृहती विमर्शिनी म्हणतात. माधवाचार्यांनी पहिले सूत्र म्हणून उद्धृत केलेला श्लोक वस्तुतः अभिनवगगुप्ताच्या वृत्तिविमर्शिनीतील पहिला श्लोक आहे. माधवाचार्यांनी त्या श्लोकाची विस्तृत व्याख्या केली आहे.

जीवच ईश्वर असता प्रत्यभिज्ञेचा प्रश्न कोठे येतो या प्रश्नाचे उत्तर असे की जीव जरी सतत प्रकाशमान आहे तरी मायेमुळे तो प्रकाश अंशतः झाकला जातो. ते आवरण दूर होऊन आत्मा दृक् व क्रिया शक्तींनी युक्त असा पूर्णतया प्रकाशमान होण्यासाठी प्रत्यभिज्ञेची आवश्यकता आहे. आत्मा ईश्वरच आहे हे अनुमानाने सिद्ध करता येते. कारण त्याला ईश्वराप्रमाणेच ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति आहेत. उद्धृत केलेल्या एका वचनावरून असे दिसते की प्रत्यभिज्ञेचा उदय अनुमानासारख्या प्रमाणाने अथवा शास्त्राच्या परिशीलनाने अथवा गुरूपदेशाने होऊ शकतो. त्यासंबंधात एक दृष्टांत दिला आहे. एखाद्या कामिनीला प्रियकराचे गुण केवळ ऐकूनच त्याच्याविषयी उत्कट अभिलाषा उत्पन्न झाली तरी तो समीप असताही त्याच्या गुणांची ओळख न पटल्याकारणाने ती अतृप्तच रहाते, परंतु जेव्हा दूतीच्या सांगण्यावरून त्याची ओळख पटते तेव्हा ती कृतकृत्य होते. तद्वत गुरुवचन इत्यादिद्वारा ईश्वराच्या सर्वज्ञतेचा व सर्वकर्तृत्वाचा प्रत्यय येऊन आत्मा पूर्णत्वाप्रत पोचतो. दृष्टांतातील कामिनी व प्रियकर यांच्यातील अनुल्लंघनीय द्वैताचा दार्ष्टांतिकातील जीवशिवाच्या मूलभूत एकत्वाशी मेळ कसा घालावयाचा ते स्पष्ट नाही.

ईश्वर केवळ इच्छामात्रेकरून जग निर्माण करतो, त्याला इतर कशाचीही आवश्यकता नाही हे योग्याच्या दृष्टांताने दाखविले आहे. मृत्तिका वगैरेशिवायही योगी केवळ आपल्या इच्छाशक्तीने घट वगैरे उत्पन्न करतो तद्वतच ईश्वर उपादान कारण, करण(साधन) इत्यादीशिवाय केवळ स्वेच्छेने जग निर्माण करतो.

रसेश्वरदर्शन

रसेश्वरदर्शन हे शेवटचे शैव दर्शन. रसेश्वर हे या दर्शनाच्या प्रवर्तकाला प्राप्त झालेले नामाभिधान असण्याची शक्यता आहे. रसशास्त्र सुद्धा बरेच प्राचीन आहे. चौथ्या शतकातील नागार्जुनाचा (ह्याचा बौद्ध तत्त्वज्ञ नागार्जुनाशी काही संबंध नाही) **रसरत्नाकर** हा सर्वांत प्राचीन उपलब्ध ग्रंथ. परंतु तत्पूर्वीही ह्या विषयावर ग्रंथनिर्मिती झाली होती यात शंका नाही. शंकराचार्यांचे गुरू गोविन्दभगवत्पाद यांचा रसहृदय ग्रंथ प्रसिद्ध आहे. ह्या शास्त्रात रस म्हणजे पारा ह्यावर करावयाच्या विविध प्रक्रिया व त्यांच्या साहाय्याने धातूंवर करावयाचे प्रयोग यांचेही विवेचन आहे. प्रस्तुत दर्शनात त्या प्रक्रियांच्या द्वारा होणाऱ्या दिव्यदेहप्राप्तीवर भर दिला आहे.

ह्या दर्शनातही जीव आणि ईश्वर यांचे तादात्म्य स्वीकृत झाले आहे. परंतु जीव जीवन्मुक्त झाला तरच तो ईश्वरस्वरूप होऊ शकतो. आणि जीवन्मुक्ती प्राप्त व्हावी यासाठी पिण्डस्थैर्य आवश्यक आहे. पिण्ड म्हणजे देह, तो जरा, व्याधी, मृत्यू यांपासून मुक्त झाला तरच त्याला स्थैर्य प्राप्त झाले असे म्हणता येईल. हे उघड आहे की ह्या दर्शनानुसार जीवन्मुक्ति म्हणजे अजरामर होणे. पिण्डस्थैर्याचा उपाय म्हणून रसाचा म्हणजे पारदाचा उपयोग आवश्यक आहे. पारद महेश्वराच्या बीजापासून निष्पन्न झाला आहे, व अभ्रक गौरीच्या बीजापासून. त्यांच्या समुचित उपयोगाने दिव्यदेहाची प्राप्ती होते.

रसावर स्वेदन, मर्दन, मूर्च्छन इत्यादी अठरा प्रकारचे संस्कार करावयाचे असतात. त्यांमुळे व्याधिहरण, मृतसंजीवन, खेचरी गती इत्यादी सिद्धी प्राप्त होतात. ह्या दर्शनात अभिप्रेत आहे तशा तऱ्हेची जीवन्मुक्ती असंभाव्य आहे या मताचे निराकरण करून ती प्राप्त झालेल्या काही जीवन्मुक्तांचा निर्देश केला आहे. त्यांत गोविन्दभगवत्पादांचे नाव आहे. शेवटी रसाचे माहात्म्य वर्णन करून त्याचे ब्रह्माशी साम्य असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. इतकेच काय,'रसो वै स' इत्यादी श्रुतीच्या आधारे रस म्हणजे परब्रह्मच असेही सूचित केले आहे.

औलूक्यदर्शन

शैव दर्शनानंतर औलूक्यदर्शनाचे म्हणजे वैशेषिक शास्त्राचे विवरण आहे. औलूक्य हे वैशेषिकसूत्रकार कणादाचे नामाभिधान. ह्या दर्शनाचा उपन्यास मागच्या दर्शनातील एखाद्या विधानाचा समाचार घेऊन न करता स्वतंत्रपणे केला आहे. सहा पदार्थांचे निरूपण हा जो ह्या शास्त्राचा विषय त्याची काय आवश्यकता ते सांगून ह्या शास्त्राच्या विवरणास प्रारंभ केला आहे. आपल्या दुःखाचा अंत व्हावा असे प्रत्येक मनुष्याला वाटते. दुःखाचा अंत परमेश्वराचा साक्षात्कार झाल्याखेरीज होणे शक्य नाही. तो साक्षात्कार श्रवण, मनन व ध्यान यांमुळे होऊ शकतो. त्यांपैकी मनन हे अनुमानावर अधिष्ठित आहे. अनुमान व्याप्तिज्ञान असल्याशिवाय करता येत नाही.

आणि विविध पदार्थांचे निश्चित ज्ञान असेल तरच व्याप्तीचे ग्रहण होऊ शकेल. म्हणून पदार्थांच्या स्वरूपाचे विवेचन आवश्यक आहे. याचा अर्थ असा की वैशेषिक शास्त्राचाही अंतिम उद्देश दुःखाचा अंत अथवा मोक्षप्राप्ती हाच आहे. कणादाचे पहिले सूत्र 'अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः' याचे सूचक आहे.

विवेचनास प्रारंभ वैशेषिकसूत्रांतील दहा अध्याय व त्या प्रत्येकाची दोन आह्निके यांच्या विषयांच्या क्रमवार निर्देशाने केला आहे. उद्देश, लक्षण व परीक्षा अशी ह्या शास्त्राची विवेचनपद्धती आहे हे सांगून द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय असे सहा पदार्थ उद्देशात निर्दिष्ट झाले असल्याचे म्हटले आहे. हे पदार्थ भावस्वरूप आहेत आणि भावस्वरूप पदार्थ हे सहाच आहेत. अभाव हा त्या अर्थाने पदार्थ नाही.

नंतर ह्या सहा पदार्थांच्या व्याख्या दिल्या आहेत. लक्षण अथवा व्याख्या करताना अव्याप्ति आणि अतिव्याप्ति हे दोष उत्पन्न होऊ नयेत याची खबरदारी घ्यावयाची असते. अव्याप्ति म्हणजे ज्याचे लक्षण करावयाचे त्याचा एखादा अंश व्याख्येच्या कक्षेत न येणे आणि अतिव्याप्ति म्हणजे व्याख्या भिन्न पदार्थालाही लागू होणे. हा असा काटेकोरपणा पाळणे आवश्यक असल्यामुळे बऱ्याचशा व्याख्या तांत्रिक स्वरूपाच्या आहेत. पुढे पृथिव्यादी नऊ द्रव्यांच्या व्याख्या देऊन चोवीस गुण व पाच कर्मे यांच्या व्याख्यांची दिशा दाखवून दिली आहे. पर आणि अपर सामान्य व विशेष आणि समवाय यांचा निर्देश करून लक्षणात्मक भाग संपविला आहे.

वैशेषिकांचे तीन विशिष्ट सिद्धांत असल्याचे म्हटले आहे—एक द्वित्वासंबंधी, दुसरा पाकज उत्पत्तीसंबंधी आणि तिसरा विभागजविभागासंबंधी. इतर मानतात त्याप्रमाणे द्वित्व अपेक्षाबुद्धिज्ञाप्य नसून ते अपेक्षाबुद्धिजन्य आहे असे वैशेषिक मानतात. अपेक्षाबुद्धि म्हणजे दोन वस्तू एकत्र आल्या असता त्यांच्या संबंधात ही एक आणि ही एक असे ज्ञान. इतरांच्या मते दोन वस्तू एकत्र आल्यावर अपेक्षाबुद्धीमुळे त्या दोन वस्तूंमधील द्वित्व केवळ अभिव्यक्त होते, ते अगोदरच उत्पन्न झालेले असते. वैशेषिकांच्या मते अपेक्षाबुद्धीमुळे द्वित्व उत्पन्न होते, ते अगोदर उत्पन्न झालेले नसते. त्या उत्पत्तीच्या प्रक्रियेचे, तसेच द्वित्वाच्या निवृत्तीच्या प्रक्रियेचे विस्तृत वर्णन केले आहे.

त्यानंतर पीलुपाकप्रक्रियेचे वर्णन आहे. पीलु म्हणजे परमाणु. मातीचा घडा भट्टीत ठेवल्यावर अग्नीने भाजून तो काळ्याचा तांबडा होतो. तसे होताना त्याच्या अवयवांचे विशरण होत होत फक्त परमाणू अवशिष्ट रहातात. अग्नीमुळे त्या परमाणूंच्या काळ्या रंगाचा नाश होऊन त्या जागी तांबडा रंग उत्पन्न होतो. नंतर अग्नीमुळेच ते परमाणू पुन्हा एकत्र येऊन व्द्यणुक आदींची उत्पत्ती होऊन घट पुन्हा निष्पन्न होतो. आणि कारणाचे गुण कार्यात उतरतात या नियमानुसार परमाणूंचा तांबडा रंग घटात संक्रमित होतो. ह्या सर्व प्रक्रियेला नऊदहा क्षणांपेक्षा अधिक काळ लागत नाही. नैयायिकांना ही पीलुपाकप्रक्रिया मान्य नसून त्यांच्या मते घट तसाच असतानाच अग्नीच्या द्वारा त्याच्या रंगात परिवर्तन घडून येते. ते पिठरपाकवादी . पिठर म्हणजे घट.

विभागजविभाग दोन प्रकारचा असल्याचे म्हटले आहे. जेव्हा व्द्यणुकाचा नाश होतो तेव्हा त्यातील एक परमाणूमध्ये क्रिया उत्पन्न होऊन ते दोन परमाणू परस्परापासून विभक्त होतात म्हणजे त्यांच्यात विभाग घडून येतो. त्यानंतरच्या क्षणी क्रियायुक्त परमाणूचा मूळ व्द्यणुकाशी संबद्ध असलेल्या आकाशापासून विभाग होतो. हा एक प्रकारचा विभागजविभाग. दोन्ही विभाग एकाच क्षणी घडून येत नाहीत. दुसऱ्या प्रकारात ते एकाच क्षणी

घडून येतात. उदाहरणार्थ, हस्ताच्या क्रियेमुळे हस्त व आकाशप्रदेश यांत विभाग झाल्यास त्यामुळे त्याच क्षणी शरीर व तो आकाशप्रदेश यांतही विभाग घडून येतो. विभागजविभागाची कल्पना इतर कोणालाही मान्य नाही.

त्यानंतर अंधकार म्हणजे काय यासंबंधी चार निरनिराळ्या मतांचा—अंधकार एक द्रव्य आहे, तो आरोपित झालेले नीलरूप हा गुण आहे, तो प्रकाशाच्या ज्ञानाचा अभाव आहे आणि तो प्रकाशाचा अभाव आहे यांचा—निर्देश करून पहिल्या तीन मतांचे निराकरण केले आहे आणि अंधकार म्हणजे प्रकाशाचा अभाव हे न्याय-वैशेषिक मतच बरोबर असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. त्या अनुषंगाने अभावाचे निरूपण करून प्रागभाव, प्रध्वंस, अत्यन्ताभाव आणि अन्योन्याभाव ह्या त्याच्या चार प्रकारांचे स्वरूप विशद केले आहे. शेवटी अभावाचा विचार सुध्दा पुरुषार्थ-सिद्धीला उपयुक्त आहे, कारण मोक्ष म्हणजे दुःखाचा उच्छेद अभावात्मकच आहे असे म्हणून ह्या दर्शनाचे निरूपण संपविले आहे.

अक्षपाददर्शन

यानंतर अक्षपाददर्शनाचे म्हणजे न्यायशास्त्राचे निरूपण आहे. अक्षपाद हे न्यायसूत्रकार गौतमाचे नामाभिधान. हे शास्त्र वैशेषिकशास्त्राशी समान असल्याचे म्हटले आहे. किंबहुना, नंतरच्या काळी ही दोन शास्त्रे एकरूपच झाली व न्याय-वैशेषिक ह्या एकाच नावाने त्यांचा निर्देश करता येतो. तर्कसंग्रह, तर्कभाषा, भाषापरिच्छेद इत्यादी ग्रंथांत दोन्ही शास्त्रांतील सिध्दांतांचा एकत्र विचार केला आहे. तथापि त्या शास्त्रांची मूळ बैठक वेगवेगळी आहे यात शंका नाही. वैशेषिकशास्त्राचा मुख्यतः बाह्य व आभ्यंतर सृष्टीच्या विश्लेषणावर भर आहे, तर न्यायशास्त्रात प्रमाण व प्रामाण्य यांच्या विवेचनाला प्राधान्य आहे. काही बाबतींतील त्यांच्या मतभेदाचा निर्देश मागच्या दर्शनात केला आहे. आणखी एक महत्त्वाचा मतभेद म्हणजे वैशेषिक फक्त प्रत्यक्ष व अनुमान ही दोनच प्रमाणे मानतात, नैयायिकांप्रमाणे चार नाही. अशीही शक्यता मानली गेली आहे की मुळात त्या शास्त्राला वेदांचे प्रामाण्य स्वीकार्य नव्हते.

तत्त्वज्ञानाने मोक्षप्राप्ती होते हे मान्य, परंतु ज्यांच्या तत्त्वाचे ज्ञान आवश्यक ते न्यायसूत्रांत वर्णिलेले सोळा पदार्थ होत. त्यांचा निर्देश करण्यापूर्वी सर्वदर्शनसंग्रहात गौतमाच्या न्यायसूत्रांतील पाच अध्याय व त्यांची दोनदोन आह्निके यांच्या विषयांची अनुक्रमणी दिली आहे. पहिला पदार्थ प्रमाण. त्याचे लक्षण देताना त्यायोगे परमेश्वराचे प्रामाण्य स्वीकृत होत असल्याचे म्हटले आहे. त्याच्या समर्थनार्थ उदयनाच्या **न्यायकुसुमाञ्जली**तील वचने उद्धृत करताना माधवाचार्यांनी उदयनाविषयी 'न्यायनपारावारपारदृश्वा', 'विश्वविख्यातकीर्तिः' असे अत्यंत गौरवपर उद्‌गार काढले आहेत. प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आणि शब्द ही चार प्रमाणे. त्यांच्या व्याख्या दिल्या नाहीत. कारण सोळा पदार्थांच्याच व्याख्या उद्धृत केल्या आहेत, त्यांच्या भेदांच्या नाही.

दुसरा पदार्थ प्रमेय, प्रमेत जे भासमान होते ते. आत्मा,शरीर, इंद्रिये, अर्थ (यात वैशेषिकांचे सहा पदार्थ समाविष्ट होतात), बुद्धी, मन, प्रवृत्ती, दोष, प्रेत्यभाव (मरणोत्तर पुनर्जन्म), फल, दुःख आणि अपवर्ग (मोक्ष) अशी ही बारा प्रमेये आहेत. बाकीचे चौदा पदार्थ—संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव (परार्थानुमानाचे), तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास,छल, जाति आणि निग्रहस्थान—यांच्या

व्याख्या देऊन प्रत्येकाच्या भेदांचा निर्देश केला आहे. यांपैकी काही व्याख्या न्यायसूत्रांतून उध्दृत केल्या आहेत तर काही नंतरच्या काळी प्रचारात आलेल्या अशा आहेत.

प्रमाण आदी सोळा पदार्थांचे विवेचन करणारे असे हे शास्त्र असता त्याला न्यायशास्त्र का म्हणतात या प्रश्नाचे समाधान 'प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्ति' ह्या न्यायाच्या आधारे केले आहे. परार्थानुमानाला न्याय अशी संज्ञा आहे. सगळ्या शास्त्रांत तो उपकारक ठरतो आणि सर्व कर्मांच्या अनुष्ठानाला तो साधनीभूत होतो म्हणून त्याचे प्राधान्य.

त्यानंतर तत्त्वज्ञानाने मोक्षप्राप्ती कशी होते त्याचे वर्णन केले आहे. तत्त्वज्ञानाने शरीर हाच आत्मा इत्यादी प्रकारचे मिथ्याज्ञान दूर होते. ते दूर झाले की त्याच्यामुळे उत्पन्न होणारे रागद्वेषादी दोष नाहीसे होतात. ते नाहीसे झाले की पापपुण्यरूप कर्म करण्याची प्रवृत्ती नष्ट होते. ती नष्ट झाली की पुनर्जन्म प्राप्त होत नाही. पुनर्जन्म प्राप्त न झाला तर दुःखाचा सर्वथा अंत होतो. आणि दुःखाचा सर्वथा अंत म्हणजेच मोक्ष. यावर दुःखाचा अंत म्हणजे मोक्ष हे कसे काय असा आक्षेप निर्दिष्ट करून त्याचे असे समाधान केले आहे की मोक्ष मानणाऱ्या सर्व दर्शनांत मोक्षाच्या स्थितीत दुःखाचा अंत होतो हे मान्य झाले आहे. यासंबंधात बौद्ध,जैन,चार्वाक,सांख्य आणि कुमारिलभट्ट यांच्या मोक्षविषयक विशिष्ट कल्पनांचे विस्तृत खंडन केले आहे. कुमारिलभट्टाचा मुक्ती म्हणजे निरतिशय सुखाची प्राप्ती हा पक्ष अस्वीकार्य ठरविण्याचे कारण असे दिले आहे की सुखाच्या बाबतीत त्याचा कमीअधिकपणा अपरिहार्य असून ते प्राप्त करताना दुःखमिश्रितता टाळता येत नाही. नैयायिकांच्या मतानुसार मोक्षावस्थेत दुःख, सुख, आनंद यांपैकी कशाचीच प्रतीती होत नाही.

मोक्षप्राप्ती ईश्वराच्या अनुग्रहाने होते असे म्हटले आहे. त्यावर ईश्वराच्या अस्तित्वाला प्रमाण काय असा प्रश्न उपस्थित करून अनुमानाने ते सिद्ध होते असे दाखविले आहे. हे जग कार्यरूप असल्यामुळे त्याला कोणी कर्ता असणे आवश्यक आहे असे ते अनुमान आहे. त्यात कोणत्याही प्रकारचा हेत्वाभास नाही असे सविस्तर प्रतिपादन केले आहे. कार्याला कर्त्याची आवश्यकता आहे हे तर्काच्या सहाय्याने सिद्ध करता येते. शेवटी अशी शंका उपस्थित केली आहे की जग निर्माण करण्यात ईश्वराचे काय प्रयोजन असणार? त्याला स्वतःचा काही स्वार्थ साधावयाचा असणे शक्य नाही आणि दुसऱ्याचा अर्थ साध्य करण्यासाठी त्याने का प्रवृत्त व्हावे याची उपपत्ती लागण्यासारखी नाही. याचे समाधान करताना म्हटले आहे की ईश्वर दुसऱ्यांसाठी करुणेने प्रवृत्त होतो. कर्मानुसार फल देत असल्यामुळे वैषम्यदोष उत्पन्न होत नाही. आणि त्यामुळे त्याच्या स्वातंत्र्याला बाध येतो असेही नाही.

ईश्वराचे अस्तित्व आगमप्रमाणाने सुद्धा सिद्ध होते. त्यात परस्पराश्रय दोष नाही. कारण, ईश्वर आगमाचे उत्पादक कारण आहे, तर आगम ईश्वराचे केवळ ज्ञापक कारण आहे असा फरक आहे.

जैमिनिदर्शन

यानंतर जैमिनिदर्शनाचे म्हणजे पूर्वमीमांसाशास्त्राचे विवरण आहे. न्यायदर्शनाच्या अखेरीस ईश्वरप्रसादासाठी आवश्यक असलेल्या धर्मानुष्ठानाचा निर्देश आहे, त्याला उद्देशून धर्माचे स्वरूप विशद करून

सांगणाऱ्या ह्या शास्त्राचा क्रम लावला आहे. जैमिनिकृत मीमांसासूत्रे वेदात सांगितलेल्या धर्माचे विवेचन करण्यासाठीच लिहिली आहेत. वेदवचनांचा बरोबर अर्थ समजणे त्यात विहित असलेले क्रियाकर्म यथोचित रीतीने पार पाडण्यासाठी आवश्यक आहे.तसा अर्थ कसा केला पाहिजे यासंबंधीच्या सर्व प्रकारच्या नियमांचा या शास्त्रात विस्तृत विचार आहे. जैमिनीचे आपले लक्ष कर्मकाण्डविषयक वेदभागावर—ब्राह्मणग्रंथांवर—केंद्रित् केले आहे. तथापि, वेदाचा अर्थ लावण्यासंबंधीचे त्याचे नियम ज्ञानकाण्डविषयक उपनिषदांचा विचार करणाऱ्या बादरायणासारख्यांनाही मान्य आहेत. किंबहुना, बादरायणाची सूत्रे उत्तरमीमांसासूत्रे किंवा शारीरकमीमांसासूत्रे म्हणूनही प्रसिद्ध आहेत.आणि पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा मिळून एकच शास्त्र असल्याचे कर्मज्ञानसमुच्चयवादी मानतात. ब्रह्मसूत्रांवर वृत्ति लिहिणाऱ्या बोधायनाचे तसे मत होते असे रामानुजदर्शनात म्हटले आहे.

सर्वदर्शनसंग्रहात प्रथम मीमांसासूत्रांच्या बारा अध्यायांतील विषयांचा अनुक्रमाने निर्देश केला आहे. नंतर 'अथातो धर्मजिज्ञासा' ह्या पहिल्या अधिकरणाचे विवेचन केले आहे. अधिकरणाचे विषय, संशय, पूर्वपक्ष, सिद्धान्त आणि संगति असे पाच अवयव असल्याचे सांगून पहिल्या अधिकरणाच्या संबंधात कुमारिलभट्ट आणि प्रभाकर ह्या दोघा आचार्यांच्या मतानुसार भिन्न भिन्न व्याख्या विस्ताराने मांडल्या आहेत. कुमारिलभट्टाच्या मते 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः (वेदाचे अध्ययन करावे)' हे वचन ह्या अधिकरणाचा विषय असून त्यासाठी विचारस्वरूप मीमांसाशास्त्र आवश्यक आहे की नाही असा संशय उत्पन्न होतो. पूर्वपक्षाच्या अनेकविध आक्षेपांचे निराकरण करून पूर्वमीमांसाशास्त्राची आवश्यकता आहे हा सिद्धांत प्रस्थापित केला आहे. प्रभाकराच्या मतानुसार 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत तमध्यापयीत' हे आचार्याला उद्देशून असलेले वचन ह्या अधिकरणाचा विषय आहे. त्यात आचार्यांच्या कर्माला प्राधान्य असले तरी शिष्यकृत अध्ययनाच्या संबंधातच शास्त्राच्या आवश्यकतेविषयी संशय उत्पन्न होतो. म्हणून पूर्वीचेच पूर्वपक्ष व सिद्धान्तपक्ष थोड्या निराळ्या प्रकाराने प्रस्तुत केले आहेत. मीमांसाशास्त्राची आवश्यकता पटविणे हा पहिल्या अधिकरणाचा उद्देश उभयतांना मान्य आहे.

त्यानंतर वेदाच्या अपौरुषेयत्वाची साधकबाधक चर्चा आहे. वेद पौरुषेय म्हणजे पुरुषाने रचलेले, ईश्वरप्रणीत आहेत हा (नैयायिकादींचा) पूर्वपक्ष विस्ताराने मांडून त्याचे खंडन केले आहे. वेद हे अनादी आहेत, त्यांची कोणीही-सर्वज्ञ ईश्वराने सुद्धा-रचना केलेली नाही असा सिद्धांत आहे. पुरुषसूक्तात ऋचा वगैरे पुरुषापासून उत्पन्न झाल्या असल्याचे म्हटले आहे, त्याचा अर्थ पुरुष केवळ त्यांच्या अध्ययनसंप्रदायाचा प्रवर्तक. तसेच, अनुमानाने शब्दाचे अनित्यत्व स्वीकारून वेदाचे अनादित्व असिद्ध आहे असे म्हणता येणार नाही. कारण तोच हा शब्द ह्या प्रत्यभिज्ञेच्या आधारे शब्दाचे नित्यत्व सिद्ध करता येते.

वेद अपौरुषेय असल्यामुळे धर्माच्या बाबतीत त्याचे प्रामाण्य स्वतः सिद्ध आहे ह्या सिद्धांताच्या निमित्ताने ज्ञानाच्या प्रामाण्याची चर्चा केली आहे. त्यासंबंधात सांख्य, नैयायिक, बौद्ध व मीमांसक यांच्या भिन्नभिन्न मतांचा निर्देश करून ज्ञानाचे प्रामाण्य स्वतःसिद्ध आहे या मीमांसकमताचे समर्थन केले आहे. ज्या सामग्रीने ज्ञान उत्पन्न होते तिनेच ते ज्ञान यथार्थ व म्हणून प्रमाणभूत आहे हे निर्दिष्ट होते. जर ज्ञानसामग्रीत अथवा ज्ञानाच्या प्रक्रियेत काही दोष असेल तरच ते ज्ञान अप्रमाण होईल. म्हणजे मीमांसकांच्या मते ज्ञानाचे प्रामाण्य स्वतःसिद्ध व अप्रामाण्य परतःसिद्ध. म्हणूनच वेदाचे प्रामाण्य स्वतःसिद्ध.

शेवटी कुमारिलभट्टाचा अभिहितान्वयवाद व प्रभाकराचा अन्विताभिधानवाद यांतील भेद निर्दिष्ट केला आहे. वेदातील वचनाचा अर्थ सिद्ध वस्तूविषयीही असू शकतो असे कुमारिलाचे मत, तर प्रभाकराच्या मते वेदाचा अर्थ नियोगविषयक म्हणजे काही करावयाचे असलेल्या कार्य गोष्टीसंबंधीच असतो. म्हणून कुमारिलाच्या म्हणण्याप्रमाणे 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' या वेदवाक्यातील यजेत ह्या क्रियापदाच्या त-प्रत्ययामुळे प्रकृतीच्या म्हणजे यज्-धातूच्या अर्थाने उपरंजित झालेल्या भावनेचा (प्रेरणारूप व्यापाराचा) बोध होतो, तर प्रभाकराच्या मते तो प्रत्यय याग करण्याविषयी नियोग देतो, याग करावा असे सांगतो. अभिहितान्वयवादानुसार वाक्यातील शब्दांच्या उच्चारानंतर आकांक्षा, योग्यता व संनिधि यांच्यामुळे त्या शब्दांत अन्वय उत्पन्न होऊन अर्थबोध होतो. अन्विताभिधानवादानुसार शब्द उच्चारले जात असताना एकमेकाशी अन्वित असेच उच्चारले जातात.

पाणिनिदर्शन

यानंतर पाणिनिदर्शनाचे विवेचन आहे. मागील दर्शनाच्या शेवटी प्रकृति, प्रत्यय या व्याकरणातील संज्ञांचा निर्देश आहे, त्या निमित्ताने ह्या व्याकरणशास्त्राचा उपन्यास केला आहे. वस्तुतः हे शास्त्र मुळात तत्त्वज्ञानविषयक नाही. परंतु भर्तृहरीने वाक्यपदीयात शब्द म्हणजे परब्रह्म हे मत स्वीकारून अद्वैतवेदान्तातील विवर्तवादाचा पुरस्कार केला आहे. त्याशिवाय त्यात स्फोटसिद्धांताचीही मांडणी आहे. हेच दोन तत्त्वज्ञानाशी संबद्ध असे ह्या शास्त्रातील विषय. मूळ सूत्रांत ह्यांचा निर्देश नाही. म्हणून नेहमीप्रमाणे पाणिनीच्या अष्टाध्यायीतील विषय क्रमाने निर्दिष्ट न करता पतञ्जलीच्या महाभाष्यातील 'अथ शब्दानुशासनम्' ह्या प्रारंभीच्या वचनाच्या विवेचनाने दर्शनाचा उपन्यास केला आहे.

प्रथम शब्दानुशासन म्हणजे व्याकरणशास्त्र असे सांगून त्या समासाचे (शब्दानाम् अनुशासनम्) व्याकरणदृष्ट्या समर्थन केले आहे. 'अथ व्याकरणम्' असे सरळ न म्हणता 'अथ शब्दानुशासनम्' म्हणण्यात हे शास्त्र वेदाङ्ग आहे दाखविण्याचा उद्देश आहे. वेदाङ्ग असे ठरले तरच लोक ह्या शास्त्राच्या अध्ययनास प्रवृत्त होतील, अन्यथा नाही. तरीही शब्द असंख्य असल्यामुळे त्या प्रत्येकाचे अनुशासन करण्याचा उद्देश साध्य होणार नाही या आक्षेपाला असे उत्तर दिले आहे की प्रत्येक शब्दाचे स्वतंत्रपणे विवेचन करणे (प्रतिपदपाठ) अशी पद्धती अवलंबिली नसून या शास्त्रात सामान्य नियम व अपवादरूप नियम यांच्या साहाय्याने सर्व शब्दांचे स्वरूप स्पष्ट करता येते असे दाखविले आहे.

सर्व वेदाङ्गांत व्याकरण प्रधान असल्याचे सांगून त्याच्या पाच पारंपरिक प्रयोजनांचा—रक्षा, ऊह, आगम, लघु आणि असंदेह यांचा—निर्देश केला आहे. शिवाय, शुद्ध शब्दप्रयोगाने अभ्युदय सुद्धा प्राप्त होत असल्याचे म्हटले आहे. शब्दात हे अभ्युदय प्राप्त करून देण्याचे सामर्थ्य आहे, कारण त्याचे महान् देवतेशी म्हणजे परब्रह्माशी साम्य आहे. यासंबंधात **चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा** इत्यादी प्रसिद्ध ऋचेतील रूपकाचा शब्दविषयक अर्थ लावून दाखविला आहे. परब्रह्मस्वरूप असलेला शब्द म्हणजे उच्चारली जाणारी ध्वनिरूप अक्षरे नसून त्या अक्षरांनी अभिव्यक्त होणारे स्फोट नावाचे निरवयव व नित्य स्वरूप. ध्वनिरूप अक्षरे उच्चारल्यावर केवळ आपला संस्कार उमटवून एकामागून एक याप्रमाणे तात्काळ नष्ट होत असल्यामुळे त्यांच्यापासून अर्थबोध होतो असे समजता येत नाही. म्हणून त्या अक्षरांनी अभिव्यक्त होणारा नित्य स्फोट हेच

शब्दाचे खरे स्वरूप व तोच अर्थबोधास कारणीभूत होतो असा सिद्धान्त भर्तृहरीने वाक्यपदीयात मांडला आहे. त्या सिद्धांतावर घेण्यात आलेल्या आक्षेपांचे निराकरण करून त्याचे समर्थन या ठिकाणी केले आहे.

त्यानंतर सर्व शब्द संवित्स्वरूप सत्ताजातीचे म्हणजेच परब्रह्माचे वाचक आहेत ह्या भर्तृहरीच्या दुसऱ्या सिद्धांताची मांडणी केली आहे. काही वैयाकरणांच्या मते शब्दाचा अर्थ जाति आहे, तर इतर वैयाकरणांच्या मते तो द्रव अथवा व्यक्ति आहे असे सांगून पाणिनीने ही दोन्ही मते स्वीकारली असल्याचे म्हटले आहे. तथापि अंततः सर्व शब्द परब्रह्माचे वाचक आहेत हा सिद्धांत अबाधित रहातो. आणि हे परब्रह्म अद्वय व तेच एक सत्य असे असल्यामुळे हा सर्व प्रपंच म्हणजे त्याचा विवर्त आहे असे ठरते. तेव्हा व्याकरणशास्त्र हे शब्दरूपी ब्रह्माचे ज्ञान करून देणारे असल्यामुळे ते मोक्षाचे साधन म्हणून त्याचे अध्ययन आवश्यक आहे हे सिद्ध होते.

सांख्यदर्शन

मागील दर्शनात स्वीकारलेल्या विवर्तवादावर आक्षेप घेऊन पुढील परिणामवादी सांख्यदर्शनाचा उपन्यास केला आहे. हे दर्शन जरी खूप प्राचीन आहे तरी त्यावरील प्राचीन कपिलकृत सूत्रग्रंथ आता उपलब्ध नाही. सांख्यसूत्रे म्हणून हल्ली प्रसिद्ध असलेला ग्रंथ बराच अर्वाचीन आहे. माधवाचार्यांनी त्याची दखल घेतली नाही, यावरून तो त्यांच्या काळी अस्तित्वात नसावा असा तर्क करता येतो. या शास्त्रावरील सर्वांत प्राचीन उपलब्ध ग्रंथ म्हणजे पाचव्या शतकातील ईश्वरकृष्णकृत **सांख्यकारिका** हा लहानसा ग्रंथ. सर्व दर्शनसंग्रहात सर्वत्र त्याचाच आधार घेतला आहे. साहजिकच अध्यायवार विषयानुक्रम देण्यास त्यात अवकाश नाही.

सांख्यदर्शनानुसार तत्त्वे चार प्रकारची आहेत– (१) केवळ प्रकृति असलेले (२) प्रकृति व विकृति अशा दोन्ही स्वरूपाचे, (३) केवळ विकृतिस्वरूप असलेले आणि (४) प्रकृति व विकृति या दोन्ही स्वरूपाचे नसलेले. त्यांपैकी केवळ प्रकृति म्हणजे मूलप्रकृति, जिला प्रधान अशीही संज्ञा आहे. सर्व कार्य पदार्थांचे ती मूळ आहे, तिचे मूळ दुसरे काही नाही. सत्त्व, रजस् आणि तमस् हे प्रकृतीचे गुण. पण द्रव्य व त्याचे धर्मस्वरूप गुण यांच्यातल्याप्रमाणे हा संबंध नसून ह्या तीन गुणांनी प्रकृती बनली आहे आणि त्या तीन गुणांची साम्यावस्था म्हणजेच मूल प्रकृति. ती साम्यावस्था विचलित झाली की सृष्ट्युत्पत्तीस प्रारंभ होऊन इतर प्रकृतिविकृतिरूप आणि केवळ विकृतिरूप तत्त्वे क्रमशः होणाऱ्या परिणामानुसार प्रादुर्भूत होतात–प्रथम महत् अथवा बुद्धि, त्यापासून अहंकार आणि अहंकारापासून शब्दादी पाच तन्मात्र. ही सात तत्त्वे प्रकृति आणि विकृति अशा उभयविध स्वरूपाचीं आहेत–स्वतः उत्पन्न होऊन इतरांच्या उत्पत्तीस कारणीभूत होणारी. अहंकारापासून मन, पाच ज्ञानेन्द्रिये व पाच कर्मेन्द्रिये आणि पाच तन्मात्रांपासून (शब्दतन्मात्रापासून आकाश याप्रमाणे) पाच महाभूते उत्पन्न होतात. ही सोळा तत्त्वे केवळ विकृतिरूप आहेत. यांच्यापासून पुढे कोणतेही नवीन तत्त्व उत्पन्न होत नाही. ह्या चोवीस तत्त्वांव्यतिरिक्त असलेले पुरुष हे पंचविसावे तत्त्व. तो कशाचीही प्रकृति नाही आणि कशाचीही विकृति नाही. तो कूटस्थ, नित्य व ज्यात परिणाम घडून येत नाही असा आहे.

ह्या दर्शनात प्रत्यक्ष, अनुमान व आप्तवचन (शब्द) ही तीन प्रमाणे मान्य झाली असल्याचे सांगून कार्यकारणभावासंबंधीच्या चार निरनिराळ्या मतांचा विचार केला आहे. असत्पासून सत् उत्पन्न होते असे बौद्धांचे मत, सत्पासून असत् (अगोदर अस्तित्वात नसलेले) असे नैयायिकादींचे मत, कार्य हे सत् कारणाचा

विवर्त असे अद्वैतवेदान्त्यांचे मत, आणि सत् कारणापासून सत् कार्यच (अगोदर अस्तित्वात असलेलेच) उत्पन्न होते असे सांख्यांचे मत - अशी ही चार भिन्न मते. साहजिकच प्रस्तुत ठिकाणी पहिल्या तीन मतांचे खंडन करून सत्कार्यवादाचे समर्थन केले आहे. सत्-स्वरूप कार्यावरून सत्-स्वरूप कारणाचे अनुमान होते, म्हणून सुख, दुःख व मोह यांनी मिश्र असलेल्या ह्या प्रपंचावरून कारण म्हणून त्रिगुणात्मक प्रकृतीचे अनुमान होते. प्रकृती हीच प्रपंचाची कर्त्री. त्यासाठी तिला चेतनाच्या अधिष्ठानाची आवश्यकता नाही. अचेतन वस्तूही कार्य करण्यास प्रवृत्त होत असलेल्या आढळतात. प्रकृति(जिच्यात बुद्धि, अहंकार व मन ह्या तिच्या विकारांचा समावेश होतो) पुरुषाच्या अर्थसिद्धीसाठी म्हणजे मोक्षासाठी प्रवृत्त होते. प्रपंचातील प्रकृति व पुरुष यांचा संबंध मार्गभ्रष्ट झालेले आंधळा व पांगळा यांच्यातील परस्परावलंबित्वासारखा आहे. परंतु जेव्हा प्रकृतीच्याच कार्यामुळे पुरुषाला स्वतःच्या स्वरूपाचे यथार्थ ज्ञान होऊन दोघांमधील विवेकाचा (भेदाचा) दृढ प्रत्यय येतो तेव्हा त्याला कैवल्यरूप मोक्ष प्राप्त होतो. त्या वेळेस रंगभूमीवरील कार्य संपल्यावर नर्तकी ज्याप्रमाणे निवृत्त होते त्याप्रमाणे पुरुषाला आत्मज्ञान करून दिल्यावर प्रकृति निवृत्त होते व पुरुष आपल्या केवल स्वरुपात कैवल्य प्राप्त करतो. ह्या सर्व घडामोडीत जगत्कर्ता म्हणून अथवा निःश्रेयसप्रद म्हणून ईश्वराचा कोठेच संबंध येत नाही, यास्तव हे दर्शन निरीश्वरसांख्यशास्त्र ह्या नावाने ओळखले जाते.

पातञ्जलदर्शन

यानंतर सेश्वरसांख्यशास्त्राचा म्हणजे योगशास्त्राचा क्रम लावला आहे. ह्या शास्त्रात ईश्वरप्रणिधान म्हणजे निष्काम वृत्तीने कर्म करून ते ईश्वरार्पण करणे हे क्रियायोगाचे एक अंग मानले आहे, म्हणून हे दर्शन सेश्वर. आणि तत्त्वांच्या बाबतीत सांख्यमताचा सर्वस्वी स्वीकार केला असल्यामुळे ते सेश्वरसांख्यशास्त्र म्हणून ओळखले जाते. योगशास्त्राचे सांख्यप्रवचन असेही दुसरे नाव असल्याचे म्हटले आहे.

प्रथम पतञ्जलीच्या योगसूत्रांच्या चार पादांतील विषयांचा क्रमवार निर्देश केला आहे. त्यानंतर सांख्याची पंचवीस तत्त्वे या शास्त्रात मान्य असल्याचे सांगून परमेश्वर हे सव्विसावे तत्त्व स्वीकृत झाले आहे असे म्हटले आहे. तो लौकिक व वैदिक संप्रदायांचा प्रवर्तक आणि संसारातील तापांनी त्रस्त होणाऱ्या प्राण्यांवर अनुग्रह करणारा आहे असे त्याचे वर्णन आहे. यावर आत्मा निर्लेप असता त्याला ताप होतो हे कसे असा आक्षेप घेऊन त्याचे असे समाधान केले आहे की सत्त्व-स्वरूपाची बुद्धि रजोगुणाकडून तापली जाते व बुद्धीला होणाऱ्या त्या तापाचा आत्म्यावर आरोप होऊन तो तापला जातो असे म्हणतात. योगाच्या निरंतर अनुष्ठानाने व ईश्वरप्रणिधानाने क्लेश, कषाय आदींचा नाश होऊन निर्लेप पुरुष कैवल्यावस्थेत रहातो.

यानंतर 'अथ योगानुशासनम्' ह्या पतञ्जलीच्या पहिल्या सूत्राच्या अर्थाची चर्चा केली आहे. त्यातील अथ शब्दाचा अर्थ अधिकार म्हणजे आरंभ असा आहे, आनन्तर्य असा नाही, किंवा मंगल असाही नाही असे विस्तारपूर्वक प्रतिपादन केले आहे. मंगल त्याने सूचित होते इतकेच. नंतर योगाचे शासन ब्रह्मदेवाने केले असल्याचे इतरत्र म्हटले असता ते पतञ्जलीने केले आहे असे कसे म्हणता येईल या प्रश्नाचे उत्तर असे दिले आहे की पतञ्जलीने केले ते अनु-शासन, शासन नाही. शासन ब्रह्मदेवकृतच. म्हणजे हे शास्त्र ब्रह्मदेवानेच निर्मिले हे मान्य केले आहे.

नंतर योगशास्त्राच्या विषय, प्रयोजन, संबंध व अधिकारी ह्या चार अनुबंधांचा निर्देश करून योग शब्दाची व्युत्पत्ती व अर्थ यांची चर्चा केली आहे. योग म्हणजे समाधि असा अर्थ असून चित्तवृत्तिनिरोधाला योग म्हटले आहे ते त्याचा उपाय म्हणून. ज्या वृत्तींचा निरोध करावयाचा त्यांचे अधिष्ठान चित्त, आत्मा नाही. चित्तातच परिणाम घडून येतो, आत्म्यात नाही. चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध होऊन चित्त केवळ संस्काररूपाने राहिले म्हणजे समाधीची अवस्था प्राप्त होते. ती असंप्रज्ञात व संप्रज्ञात अशी दोन प्रकारची आहे. संप्रज्ञात समाधीचे सवितर्क, सविचार, सानन्द आणि सास्मित असे उत्तरोत्तर सूक्ष्म होत जाणारे चार भेद आहेत. असंप्रज्ञात समाधीत सर्व वृत्तींचा निरोध होऊन आत्मा शुद्ध चैतन्यस्वरूपात रहातो.

योगसिद्धीच्या मार्गात आड येणारे अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश असे पाच क्लेश आहेत. त्यांपैकी अविद्या ही इतर क्लेशांचे मूळ असून अनित्याच्या विषयी नित्य अशी, अशुचीच्या विषयी शुची अशी, दुःखाच्या विषयी सुख अशी आणि अनात्म्याविषयी आत्मा अशी भावना – याप्रमाणे चार प्रकारची आहे. राग आणि द्वेष यांचे वर्णन करताना सूत्रांत वापरलेल्या 'अनुशियन्' शब्दाचे व्याकरणदृष्ट्या समर्थन केले आहे. अभिनिवेश म्हणजे आपल्याला कधीही मृत्यू येऊ नये अशा तऱ्हेची भयमिश्रित भावना.

विहित, प्रतिषिद्ध आदी कर्मे, जन्म, आयुष्य इत्यादी त्यांचे विपाक आणि धर्म व अधर्म यांचे संस्काररूप आशय या योगमार्गातील इतर तीन विघ्नांचे निरूपण करून चित्तवृत्तिनिरोधास साहाय्यक होणाऱ्या अभ्यास व वैराग्य यांचे वर्णन केले आहे. त्यानंतर तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान अशा त्रिविध स्वरूपाच्या क्रियायोगाचे स्पष्टीकरण आहे. ह्या तिघांचा पाच नियमांतच अंतर्भाव होतो. स्वाध्याय म्हणजे प्रणव, गायत्री आदी मंत्रांचे अध्ययन असे म्हणून त्या निमित्ताने मन्त्रशास्त्राचा थोडक्यात निर्देश केला आहे. तांत्रिक मंत्र स्त्री (स्वाहा अन्ती असलेले), नपुंसक (नमः अंती असलेले) व पुमान् (बाकीचे) असे तीन प्रकारचे असल्याचे सांगून त्यांच्यावर करावयाच्या जनन, जीवन, आदी दहा संस्कारांचे वर्णन केले आहे. ईश्वरप्रणिधान म्हणजे कर्म फलप्राप्तीच्या उद्देशाने न करता निष्काम बुद्धीने करून त ईश्वराला अर्पण करणे. हा तीन प्रकारचा क्रियायोग योगाचे साधन म्हणून लक्षणेने त्यालाही योग म्हणतात असे म्हणून त्यानिमित्ताने काव्यप्रकाशातील लक्षणेची व्याख्या उद्धृत करून तिच्या विविध भेदांची सोदाहरण चर्चा केली आहे.

त्यानंतर अहिंसादी पाच यम, शौचसंतोषादी पाच नियम, पद्मासनादी दहा आसने यांचा निर्देश करून प्राणायामाचा विचार केला आहे. तसे करताना श्वासोच्छ्वासाच्या प्रक्रियेचा अजपामंत्र (जपविरहित असलेला मंत्र) असा उल्लेख करून उजव्या व डाव्या दोन्ही नाड्यांतील वायूच्या संचरणात पृथिव्यादी पाच महाभूतांचे ज्ञान त्यांच्या विशिष्ट वर्णांच्या द्वारा होते असे म्हटले आहे.

योगाच्या पहिल्या चार अंगांच्या द्वारा मन संस्कृत झाले म्हणजे पाचव्या प्रत्याहार नावाच्या अंगाची सिद्धता होते. प्रत्याहार म्हणजे इंद्रियांनी आपापल्या विषयांसंबंधीच्या प्रवृत्तीचा त्याग करून चित्ताच्या अविकृत स्वरूपाचे केलेले अनुकरण. चित्ताचा निरोध झाला की इंद्रियादींचा निरोध आपोआपच होतो. धारणा, ध्यान व समाधि ह्या शेवटच्या तीन अंगांच्या सिद्धीसाठी प्रत्याहार आवश्यक आहे. धारणा म्हणजे नाभिचक्र, हृदयपुण्डरीक आदी शरीरातील प्रदेशावर अथवा हिरण्यगर्भादींच्या मूर्तीवर चित्त एकाग्रतेने स्थिर करणे. ध्यान

म्हणजे इतर सर्व प्रत्ययांचा त्याग करून चित्ताचे एकाच प्रत्ययावर अविचलितपणे स्थिर होणे. दोन प्रकारच्या समाधीचा अगोदरच निर्देश केला आहे.

योगाच्या अंगांच्या अनुष्ठानाने साधकाला मधुमती आदी चार सिद्धींचा लाभ होतो. त्यासंबंधात योगी प्राथमकल्पिक, मधुभूमिक, प्रज्ञाज्योति आणि अतिक्रान्तभावनीय असे चार प्रकारचे असल्याचे म्हटले आहे. त्यांपैकी दुसऱ्या मधुभूमिक योग्याला पहिली मधुमती सिद्धि प्राप्त होते. तिचे ऋतंभरप्रज्ञा असेही नाव आहे. या स्थितीतील प्रज्ञा सदा सत्याच्याच स्वरूपाची असते. दुसऱ्या मधुप्रतीक नावाच्या सिद्धीत मनोजवित्व, विकरणभाव (इंद्रियांना शरीराची अपेक्षा नसता ज्ञान होणे) आणि प्रधानजय (प्रकृतीच्या महदादी विकारांवर ताबा) यांचा अंतर्भाव होतो. ह्या सिद्धी तिसऱ्या प्रज्ञाज्योती योग्याला प्राप्त होतात. तिसऱ्या विशोका नावाच्या सिद्धीत सर्व पदार्थांवर अधिष्ठातृत्व आणि सर्वज्ञत्व यांची प्राप्ती होते. ज्योतिष्मती असे ह्या अवस्थेचे वर्णन आहे. चौथी सिध्दी संस्कारशेषा नावाच्या अवस्थेची प्राप्ती. ही अवस्था म्हणजेच असंप्रज्ञात समाधि. त्या अवस्थेत सर्व क्लेशांची बीजे दग्ध होतात आणि मन व इतर विकार प्रधानात विलीन होऊन पुरुषास कैवल्य प्राप्त होते. त्यानंतर त्याला पुनर्जन्म प्राप्त होत नाही, कारण पुनर्जन्माला कारणीभूत होणाऱ्या सर्व गोष्टी नष्ट झालेल्या असतात.

शांकरदर्शन

शेवटच्या शांकरदर्शनाचा म्हणजे अद्वैतवेदान्तशास्त्राचा प्रारंभ मागील दोन दर्शनांतील परिणामवादाच्या खंडनाने केला आहे. सांख्यांनी याबाबत प्रस्तुत केलेले अनुमान हेत्वाभासाने दूषित आहे. चेतनाने अधिष्ठित असेल तरच अचेतन पदार्थापासून काही उत्पन्न होऊ शकेल. 'अजा' विषयीची श्वेताश्वरश्रुती सांख्य प्रकृतीची निदर्शक नसून तीत प्राणिजातांचे मूळ असलेल्या प्रकृतीवर रूपक आहे. प्रकृति पुरुषाच्या अर्थसिद्धीसाठी प्रवृत्त होते हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही. अचेतन प्रकृति विचारपूर्वक काही करील हे संभवनीय नाही. तेव्हा परिणामवादाचा त्याग करून विवर्तवाद स्वीकारणे आवश्यक आहे. आणि विवर्तासाठी ज्याच्यावर आरोप केला जातो तो पदार्थ व आरोपित केला जाणारा पदार्थ यांच्यात समानरूपता असली पाहिजे असे मुळीच नाही. स्वप्नात त्याशिवायही भ्रम होतो.

यानंतर बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांतील चार अध्याय व त्या प्रत्येकाचे चार पाद यांच्या विषयांचा अनुक्रमाने निर्देश केला आहे. त्यातील 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' ह्या पहिल्या अधिकरणाची चर्चा केली आहे. 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' इत्यादी श्रुतिवचन त्याचा विषय. ब्रह्माची जिज्ञासा करावी की करू नये असा संशय. जिज्ञासेला अवकाश नसल्यामुळे ब्रह्माचा विचार करणाऱ्या शारीरकमीमांसाशास्त्राची आवश्यकता नाही असा पूर्वपक्ष. जिज्ञासेला अवकाश नाही, कारण आत्म्याविषयी संदिग्धता उत्पन्न होण्याचे कारण नाही. 'अहम्' असा जो प्रत्येकाला प्रत्यय येतो तोच आत्म्याचा प्रत्यय व त्याचे ज्ञान प्रत्येकाला असतेच. शिवाय ह्या आत्म्याचे ज्ञान झाल्यास काही प्रयोजन सिद्ध होईल अशीही शक्यता नाही. प्रतिपक्षाच्या आक्षेपांना सिद्धांतपक्षाने दिलेले उत्तर विस्ताराने उध्दृत केले आहे. 'अहम्' प्रत्ययामध्ये प्रतीत होणारा आत्मा अध्यस्त स्वरूपाचा आहे. उपनिषदात अभिप्रेत असणारा आत्मा म्हणजे हा अध्यस्त आत्मा नाही. न्याय-वैशेषिक, आर्हत, विज्ञानवादी बौद्ध इत्यादी दर्शनांत स्वीकृत झालेले आत्म्याचे स्वरूपही अध्यासात्मकच आहे. उपनिषद्वचनात अभिप्रेत असलेला आत्मा

त्याहून भिन्न. तो म्हणजे प्रत्यगात्मस्वरूपाचे ब्रह्म. प्रत्यगात्म्याचे अस्तित्व जरी सर्वांना मान्य असले तरी त्याच्या स्वरूपाविषयी दर्शनकारांत मतभेद आहेत म्हणून संदिग्धता उत्पन्न होते. शिवाय अध्यासाची निवृत्ती हे आत्मज्ञानाने साध्य होणारे प्रयोजनही आहे. तेव्हा संदेह व प्रयोजन या दोहोंची संभाव्यता असल्याकारणाने जिज्ञासा रास्त ठरून ब्रह्मविषयक विचार करणारे हे शास्त्र आवश्यक असल्याचे सिद्ध होते.

ब्रह्म श्रुतिप्रमाणानेच ज्ञेय आहे असे म्हटले आहे. पण श्रुतीतच 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्यादी वाक्यांत ब्रह्म जाणणे शक्य नसल्याचे प्रतिपादन आहे ते कसे? या आक्षेपाचे असे समाधान केले आहे की ती वचने ब्रह्म स्वतः प्रकाशरूप असल्यामुळे दुसऱ्या कशाने ते प्रकाशित होत नाही असे प्रतिपादन करणारी आहेत, आणि ब्रह्म ज्ञेय आहे याचा अर्थ आवरण दूर होऊन ते प्रकाशमान रूपात प्रतीत होणे शक्य आहे. मीमांसकांकडून या ठिकाणी असा आक्षेप घेतला गेला आहे की 'कार्य' नसलेल्या ब्रह्मासारख्या 'सिद्ध' पदार्थाच्या बाबतीत वेद प्रमाण मानता येत नाहीत. परंतु हे मत अस्वीकार्य ठरविले आहे. ब्रह्माच्या संबंधात कोणत्याही प्रकारचा विधि असंभाव्य आहे.

नैयायिकांनी स्वीकारलेला परमाणूंपासून होणाऱ्या उत्पत्तीविषयीचा आरंभवाद व सांख्यांनी स्वीकारलेला प्रकृतीपासून होणाऱ्या उत्पत्तीविषयीचा परिणामवाद दोन्ही अस्वीकार्य असल्यामुळे प्रपंच हा ब्रह्माचा विवर्त आहे असे सिद्ध होते. स्वतःच्या स्वरूपाचा त्याग न करता दुसऱ्या स्वरूपात भासमान होणे म्हणजे विवर्त. ही दुसऱ्या स्वरूपात भासमानता म्हणजे अध्यास. अर्थाध्यास (शुक्तीच्या ठिकाणी रजताची भासमानता) व ज्ञानाध्यास (आत्म्याच्या ठिकाणी मिथ्याज्ञानाची भासमानता) असा तो दोन प्रकारचा आहे. शिवाय, निरुपाधिक व सोपाधिक याप्रमाणेही अध्यास दोन प्रकारचा आहे.

यानंतर मीमांसक प्रभाकराने अध्यासवादावर घेतलेले आक्षेप चर्चिले आहेत. मिथ्याज्ञानविषयक त्याचे मत विस्तृतपणे उद्धृत करून त्याचे तितक्याच विस्ताराने खंडन केले आहे. प्रभाकराचे मत मांडण्यास शालिकनाथकृत **प्रकरण-पञ्चिकेचा** आधार घेतला आहे. ते मत थोडक्यात असे. शुक्तिकेच्या ठिकाणी रजत भासमान होते तेव्हा शुक्तीचे प्रत्यक्ष ग्रहण व रजताचे स्मरण ही दोन ज्ञाने उत्पन्न होतात. ती वस्तुतः भिन्न असली तरी दोषवशात् त्यांच्यातील भेदाचे आकलन होत नाही, त्यामुळे रजताभासाची उपपत्ती लागते. त्याच्या मते सर्व प्रत्यय यथार्थ होत. प्रत्यय अयथार्थ किंवा भ्रमरूप असत नाहीत. या ठिकाणी दोन्ही पक्षांनी केलेल्या अनेक युक्तिवादांचे खंडनमंडन आढळते. प्रभाकराचे मत अख्यातिवाद म्हणून ओळखले जाते.

याच संबंधात भ्रमरूप प्रत्ययाचे आलंबन असलेली शुक्तिका सुद्धा असत् आहे हे शून्यवादी माध्यमिक बौद्धांचे मत, प्रतीत होणारे रजतज्ञान बाधित होत नाही तोपर्यंत यथार्थच हे विज्ञानवादी बौद्धांचे मत, आणि शुक्तिकाच रजतरूपाने भासते हे अन्यथाख्यातिवादी नैयायिकांचे मत यांचे निराकरण केले आहे. त्यानंतर अद्वैतमतानुसार भ्रमाच्या उत्पत्तीचे वर्णन केले आहे. प्रथम दोषयुक्त चक्षुरिंद्रियामुळे फक्त 'इदम' अशी अंतःकरणवृत्ती उत्पन्न होते. तिच्यामुळे चैतन्यावरील आवरण दूर होऊन ते अभिव्यक्त होते. नंतर 'इदम्' अंशाने युक्त झालेल्या चैतन्याच्या ठिकाणची अविद्या रागादी दोषांमुळे रजताकारात परिणत होते. ही अविद्यावृत्ती रजतज्ञानाच्या आभासाच्या रूपात परिणत होऊन साक्षिरूप चैतन्यद्वारा भासित होते, व हे रजत आहे असा भ्रम उत्पन्न होतो. भ्रमाची निवृत्ती होते त्याला व्यावहारिक सत्यत्व नसते म्हणून. सत्यत्व तीन प्रकारचे आहे –

ब्रह्माचे पारमार्थिक, प्रपंचातील व्यावहारिक आणि भ्रमादीचे प्रातिभासिक. रजताचे सत्यत्व न सत् न असत् असे अनिर्वचनीय स्वरूपाचे आहे.

व्यावहारिक सत्याला माया ही उपाधि व प्रातिभासिक सत्याला अविद्या ही उपाधि असे म्हटले आहे. पण माया आणि अविद्या भिन्न नाहीत. मायेत आभास निर्माण करण्यावर भर आहे, तर अविद्येत आत्म्याच्या आवरणावर. 'अहम् अज्ञः' ह्या प्रत्ययात अविद्येचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते. हा प्रत्यय म्हणजे केवळ ज्ञानाच्या अभावाचा प्रत्यय नाही. कारण आत्म्याच्या ठिकाणी अभाव असल्याचे प्रत्यक्ष प्रमाणाने किंवा अन्यथा जाणवणे शक्य नाही. अविद्येची सिद्धी करणारे अनुमान प्रस्तुत करून त्यात योजिलेल्या शब्दांची आवश्यकता विस्तारपूर्वक दाखवून दिली आहे. प्रमाणज्ञानाने एखादी गोष्ट प्रकाशित व्हावी यासाठी तत्पूर्वी तिच्याविषयी अविद्यारूप अज्ञान असणे आवश्यक आहे असे ह्या अनुमानाचे स्वरूप आहे. श्रुतिप्रमाणानेही अविद्येची सिद्धी होते.

मायेच्या निर्देशाच्या निमित्ताने शाक्तसंप्रदायातील एका मताचा उल्लेख करून माधवाचार्यांनी ते मत निर्मूल, केवळ कल्पनेचा विलास म्हणून उपेक्षा करण्याच्याच योग्यतेचे असे म्हटले आहे.

आत्म्याचे प्रमातृत्व आदी प्रत्यय अनिर्वचनीय अशा अनादी अविद्येचे विलसित आहे. तसे समजल्याशिवाय आत्मज्ञानाने निवृत्त होणाऱ्या बंधनाची उपपत्ती लागणार नाही. जे सत्य असेल त्याची निवृत्ती होणे शक्य नाही. तेव्हा प्रपंच अविद्यामूलकच हे मान्य करणे आवश्यक आहे. आत्मा प्रपंचात गुरफटला जातो व आत्मज्ञान झाल्यावर शुद्ध स्वरूपात प्रकाशमान होतो यासंबंधी एक दृष्टांत दिला आहे. एखादा राजपुत्र लहानपणानासून हलक्या लोकांच्या वस्तीत राहून त्यांच्या समवेत वाढला असता आपण त्यांच्यापैकीच आहोत असे समजतो, परंतु पुढे आप्त पुरुषांनी तू अमका अमका राजपुत्र आहेस अशी खात्री पटवून दिली म्हणजे स्वस्थानी जाऊन राजाचे पद उपभोगावयास लागतो. तद्वतच अविद्येने झाकळलेल्या आत्म्याला गुरूपदेशाने वगैरे आपल्या शुद्ध स्वरूपाचे ज्ञान झाले की मुक्त होऊन तो त्या स्वरूपात प्रकाशमान होत रहातो.

शेवटी ब्रह्मसूत्रांतील पहिल्या सूत्रापुढील तीन सूत्रांच्या शंकराचार्यकृत व्याख्यांचा निर्देश करून ह्या दर्शनाचा समारोप केला असून तेथेच सर्वदर्शनसंग्रहाची समाप्ती केली आहे.

उपसंहार

सर्वदर्शनसंग्रहात निरूपण केलेल्या दर्शनांच्या ह्या संक्षिप्त आढाव्यावरून काही गोष्टी ठळकपणे प्रतीत होतात. पहिली गोष्ट अशी की यांपैकी कोठलेही दर्शन केवळ ज्ञानाच्या लालसेने प्रवृत्त झालेले नाही. सर्वांनी ज्ञान आवश्यक मानले आहे, पण ते एका विशिष्ट प्रयोजनाच्या सिध्दीसाठी. ज्ञानासाठी ज्ञान अशा भूमिकेचे कोठे दर्शन होत नाही. जिज्ञासेला कोणत्या तरी प्रयोजनाची आवश्यकता आहे असे प्रतिपादन शांकरदर्शनात आहे. परंतु प्रयोजननिरपेक्ष अशीही ज्ञानाची उपासना शक्य आहे. जगाविषयीच्या आणि त्यातील मानवी जीवनाविषयीच्या केवळ कुतूहलाने प्रेरित होऊन तत्त्वज्ञानविषयक सिध्दांतांची उभारणी झालेली अन्यत्र दिसून येते. केवळ जिज्ञासा ही सुद्धा एक महत्त्वाची प्रेरणा आहेच.

भारतीय दर्शनांत पुरुषार्थाची सिध्दी हे तत्त्वज्ञानाचे प्रयोजन मानले आहे असे स्थूलमानाने म्हणता येईल. चार पुरुषार्थांपैकी अर्थ व काम यांचे विषय तत्त्वज्ञानाच्या कक्षेत येत नसून त्यांची स्वतंत्र शास्त्रे आहेत. धर्म ह्या पुरुषार्थाबद्दलही असेच म्हणता येईल. तथापि, काही दर्शनांत—उदाहरणार्थ, शैववैष्णवादी संप्रदायांत—आचारात्मक धर्माला महत्त्वाचे स्थान आहे. जैमिनिदर्शन तर धर्माचे स्वरूप विशद करण्यासाठीच प्रवृत्त झाले आहे. तसेच, बौद्ध आणि आर्हत दर्शने एका व्यापक अर्थाने धर्म म्हणूनही ओळखली जातात. असे असले तरी धर्म हा तत्त्वज्ञानाचा विषय असे म्हणता येण्यासारखे नाही. त्याचा विषय मोक्ष हा चौथा पुरुषार्थ. आणि तत्त्वज्ञान म्हणजे मोक्षशास्त्र असे सामान्यपणे म्हणण्यास काही प्रत्यवाय नाही. मोक्ष, मुक्ति, निःश्रेयस, अपवर्ग, महोदय, निर्वाण इत्यादीच्या प्राप्तीचा उपाय सांगण्याच्या उद्देशानेच बहुतेक दर्शने प्रवृत्त झाली आहेत. मोक्षप्राप्तीचे साधन हा तत्त्वज्ञानाचा प्रधान विषय होण्याचे कारण हा संसार दुःखमय आहे, तेव्हा आपले परम हित इच्छिणाऱ्या मनुष्याने त्यापासून मुक्त होणे आवश्यक आहे अशी या दर्शनकारांची श्रद्धा.

संसार दुःखमय आहे असा विचार बद्धमूल होण्यास गौतम बुद्धाला प्रकर्षाने जाणवलेल्या जरा, व्याधि आणि मृत्यू या कारणांबरोबरच सुखाची अल्पकालिकता व त्याची दुःखमिश्रितता आणि सर्व दृश्य पदार्थांचा नाशिवंतपणा ही सुद्धा कारणीभूत होतात. परंतु ह्या सर्वांहून अधिक महत्त्वाचे कारण म्हणजे पुनर्जन्मसिद्धांतावरील विश्वास. किंबहुना, संसार शब्दात एका जन्मातून दुसऱ्या जन्मात सं-सरणाच्या दुःखमय प्रक्रियेचाच निर्देश आहे असे मानले आहे.

पुनर्जन्मविषयक सिद्धांत भारतात प्रायः सर्वमान्य झाला आहे. याचे कारण मनुष्याला प्राप्त होणाऱ्या सुखदुःखादीची उपपत्ती त्या सिद्धांताने जशी समाधानकारकपणे लावणे शक्य आहे तशी ती इतर कोणत्याही प्रकारे लावणे दुर्घट आहे. हा सिद्धांत कर्मसिद्धांताशी निगडित आहे. केलेल्या कर्माचे फल निष्पन्न होतेच आणि कर्म करणाऱ्या मनुष्याला त्याचे बरेवाईट फल भोगावे लागतेच. ह्या जन्मी केलेल्या कृत्याचे फल ह्याच जन्मी प्राप्त होत असलेले दिसले नाही तर ते नंतरच्या जन्मी केव्हा तरी प्राप्त होईल, तसेच, ह्या जन्मी प्राप्त होत असणारी सुखदुःखे ह्याच जन्मीच्या कृत्यांची फले नसली तर ती मागच्या कोणत्या तरी जन्मात केलेल्या कृत्यांची फले होत, असे समजले पाहिजे. हे जर मान्य केले नाही तर कर्माच्या संबंधात कार्यकारणभावाविषयीच्या नियमाचा भंग होऊन न केलेल्या कर्माच्या फलाची प्राप्ती (अकृताभ्यागम) व केलेल्या कर्माच्या फलाची अप्राप्ती (कृतप्रणाश) संभाव्य मानाव्या लागतील. आणि कार्यकारणभावाचा भंग संभाव्य मानला तर गोसालाप्रमाणे यदृच्छावाद स्वीकारावा लागेल किंवा ईश्वराचे वैषम्य व नैर्घृण्य मान्य करण्याचा प्रसंग येईल. परिणामतः हे जग न्यायावर अधिष्ठित नाही असे ठरून त्याविषयीच्या विचाराला अर्थ रहाणार नाही. कर्मसिद्धांताला न्यायाचे असे अधिष्ठान आहे हे नाकारता येण्यासारखे नाही. त्यामुळे त्याच्याशी निगडित असलेला पुनर्जन्माविषयीचा सिद्धांत जरी अन्यथा सिद्ध होण्यासारखा नसला तरी दार्शनिक दृष्ट्या मान्य करण्यावाचून गत्यंतर नाही.

संसार दुःखमय म्हणून त्यापासून मुक्त होणे हे परमोच्च ध्येय मानल्यामुळे संसारापासून निवृत्त होण्यावर भर दिला जावा हे स्वाभाविक होते. संसारापासून निवृत्ती म्हणजे करावयाची असलेली कर्मे न करणे. हा कर्मसंन्यास. त्यामुळे कर्मफल उत्पन्न होत नसल्याकारणाने पुनर्जन्माची संभाव्यता दूर होऊन मुक्ति सुलभ होते. संन्यासाच्या कल्पनेत थोडा बदल करून काही दर्शनांत असे प्रतिपादन केले आहे की संन्यास अथवा

त्याग करावयाचा तो प्रत्यक्ष कर्माचा नाही, तर त्यापासून प्राप्त व्हावयाच्या फलाचा. त्यात मूलतः भिन्न असलेले प्रवृत्तिमार्ग व निवृत्तिमार्ग यांचा समन्वय करण्याचा प्रयत्न दिसून येतो.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासकारांनी प्राचीन ग्रीसमध्ये तत्त्वज्ञानाचा उदय होण्याच्या सुमारास प्रसृत असलेल्या ऑर्फिझम् नावाच्या संप्रदायाचा निर्देश केला आहे. त्या संप्रदायानुसारही हे जग दुःख व कष्ट यांनी भरलेले आहे, आपल्याला अनंत अशा जन्ममरणाच्या फेऱ्यातून जाणे भाग आहे, आपले खरे जीवन पृथ्वीवरील जीविताच्या पलीकडे वरच्या तारकासृष्टीत आहे, शुचिता, संन्यास व तपाचरण यांनी ह्या संसारचक्रापासून मुक्तता होऊन परमेश्वराशी एकरूप होण्याचा परमोच्च आनंद प्राप्त होतो, इत्यादीवर निर्दिष्ट केलेल्या भारतीय दर्शनांतील सिध्दांतांशी ह्या ग्रीक संप्रदायातील मतांचे विलक्षण साम्य आहे. तथापि, यात उसनवारीचा प्रश्न उपस्थित होत नाही असेच पाश्चात्त्य पंडित मानतात (बर्ट्रांड रसेल, 'हिस्टरी ऑफ् वेस्टर्न् फिलॉसफी' ३९–४५).

एक गोष्ट स्पष्ट आहे. वर निर्दिष्ट झालेल्या सिध्दांतांना चार्वाकदर्शनात मुळीच स्थान नाही. संसारात सुख व दुःख दोन्ही आहेत. दुःखाचा परिहार करून सुखाचा उपभोग घेणे हाच शहाणपणाचा मार्ग, मृत्यूनंतर जीवाचे अस्तित्व प्रमाणसिध्द नसल्याकारणाने पुनर्जन्म, मोक्ष यांसारख्या कल्पना करून ह्या जगाकडे पाठ फिरविणे व शरीराला कष्ट देत रहाणे मूर्खपणाचे आहे, अशा तऱ्हेच्या विचारसरणीचा पुरस्कार करीत असल्यामुळे हे दर्शन इतर सर्व दर्शनांहून निराळ्या प्रकारचे असल्याचे प्रत्ययास येते.

तत्त्वज्ञानाने मोक्ष प्राप्त होतो याविषयी मतैक्य असले तरी कोणत्या तत्त्वांचे ज्ञान होणे आवश्यक आहे, ज्ञानाचे स्वरूप काय, ज्ञान कोणत्या उपायांनी प्राप्त होते आणि त्याने साध्य होणाऱ्या मोक्षाचे स्वरूप काय या प्रश्नांविषयी ह्या सर्व दर्शनांत मतभिन्नता आढळते. ते स्वाभाविकच आहे. प्रत्येक दर्शनकार ज्या परिस्थितीत वाढलेला असतो, त्याच्यावर कळतनकळत जे संस्कार झालेले असतात, त्याच्या मनाची भावनाप्रधान, विचारप्रधान, कार्यप्रवण वगैरे जी ठेवण असेल त्या सर्वांचा त्याच्या सिध्दांतांच्या घडणीवर परिणाम होणे अपरिहार्य आहे. शिवाय, भारतात अशी परिस्थिती असलेली दिसून येते की मूळ चिंतकाने प्रस्तुत केलेल्या दर्शनाला अनेक अनुयायी लाभून त्याला पंथ अथवा संप्रदाय याचे स्वरूप प्राप्त होते. त्यामुळे विशिष्ट दर्शनाविषयीचा अभिनिवेश वाढून स्वमताच्या समर्थनाबरोबरच इतर मतांच्या निराकरणावरही भर दिला जातो. ह्या अनेकमुखी वादविवादाचे प्रतिबिंब सर्वदर्शनसंग्रहात सर्वत्र पडलेले आढळते.

या मतभेदांचा विचार करता असे दिसून येते की तत्त्वज्ञानाच्या बहुतेक अंगांच्या संबंधात संभाव्य अशा प्रायः सर्व विचारसरणी ह्या दर्शनांत प्रतिबिंबित झाल्या आहेत. उदाहरणार्थ, जगाच्या स्वरूपाच्या संबंधात – जग म्हणून काही अस्तित्वात नाहीच; त्याच्या मुळाशी एकच तत्त्व आहे; ते एक तत्त्व विज्ञानाच्या स्वरूपाचे आहे; ते चैतन्याच्या स्वरूपाचे आहे; जगाच्या मुळाशी चित्-अचित्, पुरुष-प्रकृति अशी दोन सर्वस्वी भिन्न तत्त्वे आहेत; जग मूलतः भौतिक स्वरूपाचेच आहे, चैतन्याचा त्यात प्रादुर्भाव आनुषंगिक आहे; जग ईश्वराने निर्माण केले आहे; ते कोणीही निर्माण केलेले नसून स्वतः सिद्ध आहे; परमाणूंच्या एकत्र येण्याने हे दृश्य जग बनले आहे; मूळ प्रकृतीच्या परिणामरूप विकासाने ते अस्तित्वात आले आहे; चिच्छक्तीचे ते विशेषण आहे; चिच्छक्तीवर आरोपित केला जाणारा तो केवळ भ्रम आहे; –इत्यादी विविध प्रकारची मते प्रदर्शित झालेली दिसून येतात.

त्याचप्रमाणे ज्ञानाचे स्वरूप, ते उत्पन्न होण्यास कारणीभूत होणारी प्रमाणे, त्यांचे प्रामाण्य यांच्या संबंधात –ज्ञान हेच एक तत्त्व असून तेच निरनिराळ्या पदार्थांचा आकार धारण करते; ज्ञान हे आत्म्याचे स्वरूप असून पदार्थ प्रकाशित करणे हा त्याचा स्वभाव आहे; ज्ञान हा आत्म्याचा गुण आहे; ज्ञान ही एक क्रिया अथवा व्यापार आहे; अज्ञान म्हणजे केवळ ज्ञानाचा अभाव; अज्ञान म्हणजे अविद्या, तिची प्रत्यक्ष प्रतीती होते; भ्रम म्हणजे सत्‌वर असत्‌चा आरोप; भ्रम म्हणजे ग्रहण व स्मरण ह्या दोन यथार्थ ज्ञानांमधील भेदाचे अनाकलन; प्रत्यक्ष हे एकच प्रमाण स्वीकार्य आहे; निर्विकल्पक व सविकल्पक याप्रमाणे प्रत्यक्षज्ञान दोन प्रकारचे आहे; निर्विकल्पक प्रत्यक्ष हेत प्रमाण, सविकल्पक प्रमाण नाही; प्रत्यक्ष व अनुमान अशी दोन प्रमाणे स्वीकार्य आहेत; त्यांच्यासह शब्द अथवा आप्तवचन हे तिसरे प्रमाण स्वीकारले पाहिजे; त्यांच्या जोडीला उपमान हे चौथे, अर्थापत्ती हे पाचवे, अनुपलब्धि हे सहावे ही सुद्धा स्वीकार्य प्रमाणे होत; ज्ञान उत्पन्न होते तेव्हा ते प्रमाणभूतच असते, नंतर ते मिथ्या असे ठरले तर ते इतर कारणांमुळे ठरते; ज्ञान स्वतःप्रमाण नसून त्याचे प्रामाण्य इतर कारणांमुळे ठरते; – इत्यादी प्रकारच्या मतांत याविषयीच्या प्रायः सर्व संभाव्य दृष्टिकोणांचा समावेश झाला आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही.

शब्दप्रमाणाला मान्यता हे भारतीय तत्त्वज्ञानाचे एक वैशिष्ट्य आहे असे म्हणता येईल. यात मूलतः आक्षेपार्ह असे काही नाही. सामान्य मनुष्याला ज्ञानासाठी केवळ प्रत्यक्ष व अनुमान ह्या दोन साधनांवर अवलंबून असून भागत नाही. दुसऱ्यांच्या शब्दांवर विश्वास ठेवूनच त्याला अनेक प्रकारचे ज्ञान प्राप्त होते. तो शिकतो, व्युत्पन्न होतो ते आप्तवचन प्रमाण मानूनच. तत्त्वज्ञांच्या बाबतीत सुद्धा हे खरे आहे. वाद उत्पन्न होण्याचा संभव आहे तो तर्काने सिद्ध होऊ पहाणाऱ्या म्हणजेच बुद्धीला पटणाऱ्या एखाद्या गोष्टीचा प्राचीन आप्तवचनाशी विरोध असलेला दिसून आला तर कोणत्या गोष्टीचा स्वीकार करावयाचा यासंबंधी. बहुतेक भारतीय दर्शनांच्या मते असा विरोध दिसून आलाच तर तर्काला अथवा बुद्धिवादाला बाजूस सारून प्राचीन काली प्रकट झालेल्या मतांचेच प्रामाण्य स्वीकारले पाहिजे. आस्तिक दर्शनांनुसार शब्दप्रमाण मानावयाचे ते श्रुतीचे म्हणजे वेदांतील वचनांचे. निरनिराळ्या आगमग्रंथांचे प्रामाण्य नास्तिक दर्शनांत व काही आस्तिक दर्शनांतही स्वीकृत झाले आहे. वेद प्रमाण मानणे आवश्यक आहे, कारण ते अपौरुषेय, अनादी, स्वतःसिद्ध आहेत (असे एक मत), अथवा ते पौरुषेय म्हणजे ईश्वरनिर्मित आहेत (असे दुसरे मत). आगमग्रंथ प्रमाण होत, कारण त्यांत कोणा तरी सर्वज्ञ मनुष्याची वचने ग्रथित झाली आहेत.

अनुमानस्वरूप तर्कापेक्षा श्रुतिप्रमाण बलवत्तर मानले आहे याचे कारण तर्काला अंतिम सत्याचे स्वरूप प्राप्त होणे कठीण आहे. आज एखादी गोष्ट तर्काने कोणी प्रस्थापित केली तर उद्या दुसरा कोणी तिच्याशी विरुद्ध असलेली गोष्टही प्रस्थापित करण्याची शक्यता आहे. श्रुतीच्या बाबतीत जेथे परस्परविरोध असल्यासारखा वाटतो तेथे त्या विरोधाची उपपत्ती सहज लावण्यासारखी असते. शिवाय, तर्क इंद्रियजन्य अनुभवावर अधिष्ठित असतात आणि इंद्रियजन्य अनुभव भ्रांत असण्याची संभाव्यता नाकारता येणार नाही. याउलट, श्रुती ज्या गोष्टींच्या संबंधात प्रमाण मानावयाच्या त्या अतींद्रिय आहेत, इंद्रियांच्या द्वारा त्यांचा अनुभव येणे शक्य नाही. ऐहिक गोष्टींच्या संबंधात श्रुतिप्रामाण्याचा आग्रह कोणी धरीत नाही. परंतु अशा काही गोष्टी आहेत की ज्यांची उपपत्ती इंद्रियजन्य ज्ञान व तर्क (म्हणजे विज्ञान) यांच्या द्वारा लावणे अद्याप तरी शक्य झालेले नाही. शेक्स्पियरने म्हटले आहे त्याप्रमाणे या जगात अशा किती तरी गोष्टी आहेत की ज्या मानवी ज्ञानाच्या कक्षेत येत नाहीत. अशा काही गोष्टींच्या अनुभूतीचे पडसाद उपनिषदांत उमटलेले आढळतात. तसेच

अनुभव अन्य काली व अन्यत्रही अनेकांना आले असल्याचे प्रसिद्ध आहे. हे सर्व भ्रममूलक आहेत किंवा यात प्रतारणा करण्याचा उद्देश आहे असे समजणे समंजसपणाचे होणार नाही. तेव्हा अशा बाबतीत उपनिषदांचे प्रामाण्य स्वीकारण्यात काही गैर नाही. तथापि, हे लक्षात ठेवले पाहिजे की निरनिराळ्या भाष्यकारांनी उपनिषद्वचनांचे अर्थ निरनिराळ्या प्रकारे लावले आहेत आणि तसे करताना तर्काचा अवलंब अपरिहार्य झाला आहे. शिवाय, क्वचित प्रसंगी असाही ग्रह होतो की श्रुतिप्रामाण्याचा अवलंब तर्काच्या कठोर पकडीतून सुटका करून घेण्याचा सुलभ उपाय म्हणूनच केला गेला आहे.

भारतीय दर्शनांत नीतीचा शास्त्र म्हणून विकास झालेला प्रत्ययास येत नाही. ज्यात नीति-अनीतीचे प्रश्न उपस्थित होण्याचा संभव आहे ते मानवी जीवन सर्वस्वी इहलोकातील व्यवहाराशी संबद्ध आहे. आणि एक चार्वाकदर्शनाचा अपवाद वगळता इतर सर्व दर्शनांनी ऐहिक जीवन विचारात घेतले आहे ते त्याज्य ठरविलेल्या त्या जीवनापासून मुक्तता कशी करून घ्यावी ते सांगण्याच्या उद्देशाने, ते कशा प्रकारे व्यतीत करणे उचित वा न्याय्य आहे ते सांगण्याच्या उद्देशाने नाही. त्यामुळे न्याय्य काय व अन्याय्य काय, मनुष्याची कर्तव्ये कोणती, विशिष्ट परिस्थितीत त्याचे कर्तव्य कसे निश्चित करता येईल, त्याला कृतिस्वातंत्र्य कितपत व कोणत्या अर्थाने आहे, त्याला काही मूलभूत अधिकार आहेत काय इत्यादी नीतिशास्त्रांतर्गत प्रश्नांची चर्चा ह्या दर्शनांत आढळत नाही. याचे कारण असे दिसते की भारतात धर्म व मोक्ष हे दोन भिन्न पुरुषार्थ मानले असून वरील प्रश्न धर्मशास्त्रात अंतर्भूत होत असल्याकारणाने मोक्षशास्त्ररूप तत्त्वज्ञानाच्या कक्षेत ते येत नाहीत अशी भूमिका मान्य झाली आहे. तथापि, धर्मशास्त्रातील नीतिविषयक नियमांचाच पुरस्कार प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणे केलेला ह्या दर्शनांत दिसतो. धर्मशास्त्रातील नीतिनियम हे वर्णाश्रमधर्माच्या अनुरोधाने प्रस्थापित झाले आहेत. प्रत्येक वर्णाचे स्वतंत्र असे निरनिराळे धर्म आहेत. मनुष्याने जे काही करावयाचे ते आपल्या वर्णाच्या धर्माला अनुसरूनच करणे आवश्यक आहे. तोच त्याचा स्वधर्म. आणि मनुष्याने आपल्या स्वधर्माचा त्याग करून इतर वर्णातील आचाराचे अनुकरण करणे अत्यंत गर्हणीय आहे, कारण त्यामुळे वर्णसंकर होण्याची भीती आहे. स्वधर्माचा त्याग व परधर्माचे आचरण ही समाजाच्या स्थैर्याला विघातक होतील व समाज रसातळाला जाईल अशी भावना ह्या भीतीच्या मुळाशी आहे. स्वधर्मपालनासंबंधीची ही दृष्टी प्रायः सर्व भारतीय दर्शनांत अप्रत्यक्षपणे स्वीकृत झाली आहे. कर्म करावयाचे ते फलप्राप्ती व्हावी या उद्देशाने न करता निष्काम बुद्धीने ते करावे असे प्रतिपादन जे अनेक दर्शनांत केले आहे त्यात कर्म म्हणजे वर्णानुसार ठरलेला ज्याचा त्याचा स्वधर्म हे गृहीत धरले आहे यात शंका नाही.

समाजाला स्थैर्य असणे आवश्यक आहे हे निःसंशय. कोणत्याही समाजात उलथापालथ होऊन त्याच्या स्वरूपात आमूलाग्र बदल घडून येणे सामान्यतः इष्ट नाही हे मान्य होण्यासारखे आहे.तथापि, स्थैर्य म्हणजे गतिमानतेचा सर्वस्वी अभाव या अर्थाने ते वांछनीय आहे हा विचार पटण्यासारखा नाही. भारतात समाजाच्या गतिमानतेला, विकसनशीलतेला प्रतिबंध झाला आहे तो मुख्यतः चातुर्वर्ण्याच्या सिद्धांतावर आधारित कल्पनांचा . तत्त्वतः चार वर्णांचे असे स्वधर्म ठरवून दिले आहेत. परंतु प्रत्यक्षात शेकडो जाती व उपजाती (ज्यांचा काही प्रमाणात निर्देश धर्मशास्त्रातही आढळतो) यांचे प्रत्येकीचे स्वतंत्र असे आचार व व्यवसाय हेच स्वधर्म मानण्यात आले आहेत. त्यांचा त्याग करणे अधर्म मानण्यात आला असल्यामुळे मनुष्य ज्या जातीत जन्माला आला असेल त्याच जातीच्या स्वधर्माचे पालन करणे हे त्याचे कर्तव्य ठरले आहे. परंतु या व्यवस्थेत व्यक्तीच्य विकासाला अवकाश प्राप्त न होण्याचा संभव आहे हे स्पष्ट आहे. जर डॉ. आंबेडकर यांना ह्या

व्यवस्थेनुसारच वागणे भाग पडले असते तर त्यांनी जे कार्य केले ते त्यांच्या हातून घडण्याची सुतराम् शक्यता नव्हती. यावर असा युक्तिवाद करणे शक्य आहे की ते कार्य दुसऱ्या कोणाकडून झाले असते व त्यामुळे धर्मशास्त्रीय व्यवस्थेला बाध न येताही समाजाचे कार्य सिद्ध झालेच असते. तथापि या व्यवस्थेनुसार व्यक्तीच्या संभाव्य विकासाला अवसर प्राप्त होत नाही हे नाकारता येणार नाही. आणि व्यक्तीचा विकास कुंठित करणे समाजहिताच्या दृष्टीने सुद्धा समर्थनीय ठरणार नाही.

कर्म करावयाचे (म्हणजे स्वधर्माचे पालन करावयाचे) ते त्याचे फल प्राप्त व्हावे ह्या हेतूने न करता निष्काम बुद्धीने करावे असा जो काही दर्शनांत उपदेश आहे तो तृष्णेला आवर घालण्याच्या दृष्टीने उपयुक्त आहे यात शंका नाही. तृष्णाक्षयाने मोक्षप्राप्ती होवो अगर न होवो, परंतु मनुष्याला त्याच्या अनेकविध कामनांवर विजय मिळवून खरोखरच निष्काम होता आले तर त्याचे इहलोकीचे जीवन सुद्धा अधिक सुसह्य व समाधानी वृत्तीने पूर्ण होईल हे निःसंशय. परंतु असे घडून येण्याची कोणाच्या बाबतीत संभाव्यता असेल तर ती ज्यांच्या कर्मापासून काही विशिष्ट फलाची प्राप्ती होण्याची शक्यता असेल अशांच्याच बाबतीत. ज्यांचा स्वधर्म केवळ इतरांची सेवा करणे हाच आहे ते शूद्र अथवा इतरांनी हीन, अमंगल अतएव त्याज्य मानलेले कर्म करणे हाच ज्यांचा स्वधर्म ते अन्त्यज यांच्या बाबतीत फलाकांक्षा व निष्काम कर्म यांना काय अर्थ असणार? अर्थात समाजात बहुसंख्य असलेल्या ह्या लोकांच्या संबंधात मोक्ष वगैरे गोष्टी विवक्षित नाहीतच असाच ज्ञानाने मोक्षप्राप्ती असे प्रतिपादन करणाऱ्या ह्या दर्शनांचा अभिप्राय आहे. शिवाय, ही दर्शने समाजशास्त्रीय विचार करण्याच्या हेतूने प्रवृत्त झालेली नाहीत हे निर्विवाद.

माधवाचार्य

सर्वदर्शनसंग्रहकार माधवाचार्य यांच्यासंबंधीची पुढील माहिती डॉ. के. कृष्णमूर्ति यांनी संपादित केलेल्या सायणाचार्य-ग्रथित **सुभाषित-सुधानिधि** (कर्नाटक युनिव्हर्सिटी, धारवाड, १९६८) ह्या ग्रंथात त्यांनी लिहिलेल्या उपोद्घातावर आधारित आहे. इसवी सनाच्या चौदाव्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास कर्नाटकातील विजयनगरच्या साम्राज्याची प्रतिष्ठापना झाली ती हरिहर, बुक्क, कंपन ह्या बंधूंच्या प्रभावाने आणि माधवाचार्य व सायणाचार्य ह्या बंधूंच्या सल्ल्याने. विजयनगर येथे प्रथम हरिहर व नंतर बुक्क यांनी राज्य केले व त्या उभयतांच्या कारकीर्दीत माधवाचार्यांनी मुख्य मंत्री म्हणून काम केले, साम्राज्याच्या पूर्वेकडील तेलुगु प्रदेशातील भागावर उदयगिरि येथे कंपन राज्य करू लागला. माधवाचार्यांचे धाकटे बंधू सायणाचार्य हे कंपनाचे महामंत्री होते. उपरिनिर्दिष्ट ग्रंथात सायणाचार्यकृत कंपनराजाच्या स्तुतिपर अनेक श्लोक आहेत. कंपनाचा मुलगा संगम याचेही मंत्रिपद सायणाचार्यांनी भूषविले असल्याचा निर्देश आहे. इतकेच नाही तर वडील बंधू माधवाचार्य संन्यास घेऊन विद्यारण्य ह्या नावाने श्रृङ्गेरिमठाधिपति झाल्यानंतर बुक्क व त्याचा मुलगा हरिहर यांचेही मंत्रिपद सायणाचार्यांनी सांभाळले होते. सायणाचार्यांच्या पश्चात् त्यांचा एक पुत्र माधवाचार्य यांच्याकडे दुसऱ्या हरिहराचे मंत्रिपद आले. यावरून हे उघड आहे की ह्या कुटुंबात दोन माधवाचार्य—एक चुलता व दुसरा त्याचा पुतण्या-विजयनगर साम्राज्यात मानाच्या जागांवर होते. थोरल्या माधवाचार्यांचे अनेक ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत. त्यांपैकी पराशरस्मृतीवरील व्याख्येत त्यांनी स्वतःसंबंधी पुढीलप्रमाणे लिहिले आहे—

श्रीमती जननी यस्य सुकीर्तिर्मायणः पिता ।
सायणो भोगनाथश्च मनोबुद्धिसहोदरौ ॥
यस्य बौधायनं सूत्रं शाखा यस्य च याजुषी ।
भारद्वाजं कुलं जन्म सर्वज्ञः स हि माधवः ॥

(प्रारंभीचे श्लोक, ६–७)

सायणाचार्यांनी ऋग्वेदादी वेदांवर भाष्ये लिहिली ती त्यांच्या वडील बंधूंच्या सुचनेनुसार बुक्क राजाने केलेल्या आदेशावरून हे प्रसिद्ध आहे. सायणाचार्यांनी स्वतःचा निर्देश मायणसायण असा पितृनामपूर्वक केला आहे.

आचन्द्रतारकं जीयान्मन्त्री मायणसायणः ॥

(सुभाषित-सुधानिधि, पृ. ४९, २०३)

त्याचेच अनुकरण करून सर्वदर्शनसंग्रहकार माधवाचार्यांनी प्रारंभीच्या चौथ्या मंगलश्लोकात स्वतःचा सायणमाधव असा पितृनामपूर्वक निर्देश करून प्रत्येक दर्शनाच्या शेवटच्या समाप्तिवचनात पितृनामपूर्वक सायणमाधवीय असे वचन वापरले आहे. आणि तिसऱ्या मंगलश्लोकात त्यांनी स्वतःचा **सायणदुग्धाब्धिकौस्तुभ** असा निर्देश केला आहे. तसा निर्देश सायणाचार्यांच्या पुत्राकडूनच केला जाण्याची शक्यता आहे, त्यांच्या ज्येष्ठ बंधूकडून नाही. यावरून हे स्पष्ट आहे की सर्वदर्शनसंग्रह हा ग्रंथ थोरल्या माधवाचार्यांनी लिहिलेला नसून त्याचे कर्तृत्व सायणाचार्यांच्या मुलाकडे जाते. ह्या धाकट्या माधवाचार्याचा **स्मृतिरत्न** नावाचा आणखी एक (अद्याप अप्रकाशित) ग्रंथ आहे. त्या ग्रंथाचे समाप्तिवचन पुढीलप्रमाणे आहे – **इति श्रीराजाधिराजपरमेश्वरवैदिकमार्गप्रतिष्ठापकश्रीवीरहरिहरभूपालसाम्राज्यधुरंधरस्य सायणाचार्य-तूद्भमाधवाचार्यविरचिते स्मृतिरत्ने संपूर्णमह्निकम्** (सुभाषित-सुधानिधि, Intro., P. 10).यातील पाठ थोडा भ्रष्ट आहे. **धुरंधरस्य सायणाचार्य** या पाठाच्या ऐवजी **धुरंधरसायणाचार्य** असाच मूळ पाठ असावा. अन्यथा षष्ठीयुक्त समासाचा अन्वय लागण्यासारखा नाही. त्यावरून असे म्हणता येते की ह्या वचनात मंत्री म्हणून गौरव आहे तो सायणाचार्यांचा, ग्रंथकार माधवाचार्यांचा नाही. तेव्हा वर उल्लखिलेले ह्या माधवाचार्याचे मंत्रिपद संशयित होते. ते काहीही असले तरी सर्वदर्शनसंग्रहकार माधवाचार्य म्हणजे सायणाचार्यांचे ज्येष्ठ बन्धू नसून त्यांचे पुत्र होत हे निःसंशय. त्यांचा काल चौदाव्या शतकाचा उत्तरार्ध असे म्हणता येईल.

सर्वदर्शनसंग्रहात एकूण सोळा दर्शनांचे विवरण आहे. वल्लभाचार्यांचा शुद्धाद्वैत संप्रदाय जर ह्या कालाच्या पूर्वी अस्तित्वात आला असता तर त्याचाही समावेश होण्याची शक्यता होती. ह्या सोळा दर्शनांचा क्रम लावण्यामधील संभाव्य उद्देशाचा मागे निर्देश केलाच आहे. तसेच, नवीन दर्शनाचा उपन्यास करण्यासाठी योजिलेल्या खंडनरूप पद्धतीचाही त्या त्या ठिकाणी निर्देश केला आहे. असे म्हणावयास काही हरकत नाही की प्रत्येक दर्शनाचे विवरण त्यातील सर्व प्रधान सिद्धांतांच्या प्रस्थापनाच्या द्वारा केले आहे आणि ते सिद्धांतप्रस्थापन त्या त्या दर्शनाच्या अभिमान्याच्या अभिनिवेशाने केले आहे. माधवाचार्यांना स्वतःला शांकरदर्शनच मान्य आहे यात शंका नाही. तथापि, इतर दर्शनांचे विवरण करताना त्यांनी कोठेही स्वमतप्रदर्शन केलेले नाही. तसेच, प्रत्येक दर्शनाच्या संबंधात तत्त्वज्ञानदृष्ट्या महत्त्वाच्या सर्व सिद्धांतांचे निरूपण केले आहे हे सुद्धा मान्य केले पाहिजे. आणि हे निरूपण त्या दर्शनात सर्वमान्य असलेल्या अशाच ग्रंथांच्या आधारे केले

आहे. बहुतेक ठिकाणी अशा ग्रंथांतील वचने उद्धृत केली आहेत किंवा त्यांचा सारांश दिला आहे अथवा त्यांतील युक्तिवाद विस्तारपूर्वक प्रस्तुत केला आहे असे दिसून येते. लिहिले आहे त्यापेक्षा कितीतरी अधिक सांगण्यासारखे आहे, परंतु ग्रंथविस्तारभयाने आवरते घेणे आवश्यक असल्याचे माधवचार्यांनी अनेक जागी म्हटले आहे. विविध दर्शनांत विवाद उत्पन्न झाले असल्यामुळे व दर्शनांचा क्रम कालक्रमाने लावलेला नसल्यामुळे क्वचित असे घडून आलेले दिसते की एखाद्या सिद्धांताचे खंडन अगोदर व त्याची मांडणी नंतर असा प्रकार झाला आहे. उदाहरणार्थ अविद्येविषयीचे अनुमान शेवटच्या शांकरदर्शनात विस्ताराने मांडले आहे, तर त्याचे विस्तृत खंडन अगोदरच्या रामानुजदर्शनात आहे. असे होणे अपरिहार्य होते. शेवटी असे निःशंकपणे म्हणता येते की ह्या ग्रंथाच्या परिशीलनाने माधवाचार्यांची प्रगाढ विद्वत्ता, बुद्धीची सर्वंकषता, निरूपणातील निःपक्षपातीपणा, निरूपण करण्याचे चातुर्य इत्यादी गुणांचा प्रत्यय आल्याशिवाय रहात नाही. आणि विषयाची कठिनता लक्षात घेता त्यांची भाषा क्लिष्ट अथवा दुर्बोध आहे असे म्हणता येणार नाही, काकाने स्वतःबद्दल 'सर्वज्ञः सहि माधवः' असे जे म्हटले आहे ते पुतण्याच्या बाबतीतही यथार्थ आहे असे म्हणण्यास काही प्रत्यवाय नाही.

प्रस्तुत भाषांतर शब्दशः केले आहे. तसे करताना अर्थबोध सुलभ व्हावा ह्या उद्देशाने आवश्यक ती पूर्ती कंसांत केली आहे.त्याशिवाय, जेथे विशेष स्पष्टीकरणाची आवश्यकता वाटली तेथे स्वतंत्र टीपा दिल्या आहेत. हे सर्व उपयुक्त ठरेल अशी आशा आहे.

❀❀❀

श्रीमन्माधवाचार्यकृत
सर्वदर्शनसंग्रह

मंगलाचरण

नित्यज्ञानाश्रयं वन्दे निःश्रेयसनिधिं शिवम् ।
येनैव जातं मह्यादि तेनैवेदं सकर्तृकम् ॥ १॥

शाश्वत ज्ञानाचा आश्रय असणारा आणि निःश्रेयसरूप परमोच्च पुरुषार्थाचे निधान असा जो शिव त्याला मी वंदन करतो. पृथिवी आदी वस्तुजात त्याच्यामुळेच निर्माण झाले, म्हणून ह्या सर्व सृष्टीचा कर्ता तोच आहे.

पारं गतं सकलदर्शनसागराणा-
मात्मोचितार्थरितार्थितसर्वलोकम् ।
श्रीशार्ङ्गपाणितनयं निखिलागमज्ञं
सर्वज्ञविष्णुगुरुमन्वहमाश्रयेऽहम् ॥ २॥

दर्शनरूपी सगळे सागर उल्लंघून जे पैलतीरावर पोचले आहेत, ज्यांनी सर्व लोकांना प्रत्येकाला योग्य अशा ईप्सित अर्थाच्या प्राप्तीने कृतार्थ केले आहे, जे सर्व शास्त्रांत पारंगत आहेत ते माझे गुरुवर्य, श्रीमान शाङ्र्गपाणीचे पुत्र सर्वज्ञ विष्णु यांच्या आश्रयाने मी सदोदित वावरतो.

श्रीमत्सायणदुग्धाब्धिकौस्तुभेन महौजसा ।
क्रियते माधवार्येण सर्वदर्शनसंग्रहः ॥ ३॥

श्रीने संपन्न अशा सायणकुलरूप क्षीरसागरातील कौस्तुभमणि जो महातेजस्वी माधवाचार्य त्याने सकल दर्शनांचा संग्रह करणारा हा ग्रंथ रचावयास घेतला आहे.

पूर्वेषामतिदुस्तराणि सुतरामालोड्य शास्त्राण्यसौ
श्रीमत्सायणमाधवः प्रभुरुपन्यास्यत्सतां प्रीतये ।
दूरोत्सारितमत्सरेण मनसा शृण्वन्तु तत्सज्जना
माल्यं कस्य विचित्रपुष्परचितं प्रीत्यै न संजायते॥ ४॥

पूर्वसूरींच्या अतिशय गहन, पारंगत होण्यास कठीण अशा शास्त्रांचे आलोडन करून तो प्रभावशाली श्रीमान सायणमाधव ती शास्त्रे सज्जनांना आनंद व्हावा या हेतूने त्यांच्यापुढे ठेवीत आहे.मनातून मत्सर दूर बाजूस सारून सज्जनांनी ते सर्व श्रवण करावे. विविध रंगांच्या फुलांनी गुंफिलेली माळ कोणाला आह्लाद देणार नाही? अर्थात सर्वांना आह्लाद देईल.

अनुक्रमणिका

सर्वदर्शनसंग्रहकार माधवाचार्य हे प्रख्यात वेदभाष्याकार सायणाचार्य यांचे पुत्र होत. सायणमाधवः या नामनिर्देशात त्यांनी स्वतःचा पितृनामपूर्वक उल्लेख केला आहे. यासंबंधात थोडी अधिक माहिती उपोद्घात येथे दिली आहे.

१ चार्वाक–दर्शन

लोकायतमत

अथ कथं परमेश्वरस्य निःश्रेयसप्रदत्वमभिधीयते, बृहस्पतिमतानुसारिणा नास्तिकशिरोमणिना चार्वाकेण तस्य दूरोत्सारितत्वान् । दुरुच्छेदं हि चार्वाकस्य चेष्टितम् । प्रायेण सर्वप्राणिनस्तावत् –

यावज्जीवं सुखं जीवेन्नास्ति मृत्योरगोचरः ।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥

इति लोकगाथामनुरुन्धाना नीतिकामशास्त्रानुसारेण अर्थकामावेव पुरुषार्थौ मन्यमानाः पारलौकिकमर्थमपह्नुवानाः चार्वाकमतमनुवर्तमाना एवानुभूयन्ते। अत एव तस्य चार्वाकमतस्य लोकायमित्यन्वर्थमपरं नामधेयम् ।

(मंगलाचरणातील एका विधानावर आक्षेप –) आता परमेश्वर निःश्रेयस प्राप्त करून देतो असे कसे म्हणता? कारण (ह्या दर्शनाची प्रतिष्ठापना करणाऱ्या) बृहस्पतीचे मत अनुसरणारा नास्तिकांचा शिरोमणी जो चार्वाक त्याने ते विधान सर्वथा त्याज्य ठरविले आहे. आणि चार्वाकाचा युक्तिवाद खोडून काढणे कठीण आहे. कारण, बहुतकरून सर्वच प्राणी 'जोपर्यंत जीव आहे तोपर्यंत सुखाचा उपभोग घेत राहावे; शेवटी मृत्यूच्या पाशात सापडत नाही असा कोणताही प्राणी नाही; चितेवर भस्म झालेल्या देहाचे पुन्हा उज्जीवन कोठून होणार?' ह्या लोकप्रसिद्ध गाथेच्या अनुरोधाने वागणारे, नीतिशास्त्र (म्हणजे अर्थशास्त्र) आणि कामशास्त्र यांना अनुसरून अर्थ आणि काम एवढेच पुरुषार्थ होत असे मानणारे, पारलौकिक गोष्टींचे अस्तित्व नाकारणारे, (व अशा रीतीने) चार्वाकाच्या मताला अनुसरून वागणारे असेच अनुभवास येतात. म्हणूनच त्या चार्वाकमताला लोकायत म्हणजे लोकांमध्ये सर्वत्र प्रसृत असलेले हे दुसरे सार्थ नामाभिधान आहे.

चैतन्यविशिष्ट देह हाच आत्मा

तत्र पृथिव्यादीनि भूतानि चत्वारि तत्त्वानि । तेभ्य एव देहाकारपरिणतेभ्यः किण्वादिभ्यो मदशक्तिवत् चैतन्यमुपजायते । विनष्टेषु सत्सु स्वयं विनश्यति। तदाहुः – 'विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति। न प्रेत्य संज्ञास्ति (बृ. उप. २·४·१२)' इति। तच्चैतन्यविशिष्ट देह एवात्मा, देहातिरिक्त आत्मनि प्रमाणाभावात्। प्रत्यक्षैकप्रमाणवादितया अनुमानादेरनङ्गीकारेण प्रामाण्याभावात्।

त्या मताप्रमाणे पृथ्वी वगैरे चार महाभूते ही चार तत्त्वे होत. ती देहाच्या आकारात परिणत झाली म्हणजे त्यांच्यापासूनच – मद्य तयार करण्यासाठी वापरावयाच्या किण्व वगैरे पदार्थांतून मद उत्पन्न करण्याची शक्ती निर्माण होते त्याप्रमाणे – चैतन्य निर्माण होते, आणि देहाकार झालेली ती महाभूते विनाश पावली की ते चैतन्य आपोआप विनाश पावते. बृहदारण्यकोपनिषदात तसे म्हटलेच आहे – 'केवळ संज्ञेच्याच (जाणिवेच्याच) स्वरूपाचा जीव ह्या महाभूतांतून उत्पन्न होतो आणि ती नष्ट झाली की त्यांच्याबरोबर तोही नष्ट होतो. मृत्यूनंतर

संज्ञा अस्तित्वात असत नाही.' तेव्हा चैतन्यविशिष्ट देह म्हणजेच आत्मा, कारण देहव्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या अस्तित्वाला काही प्रमाण नाही. प्रत्यक्ष हेच एक प्रमाण होय असे मत असल्याकारणाने अनुमानादी अन्य प्रमाण स्वीकृत न होऊन त्यांना प्रामाण्य प्राप्त होत नाही.

बृहदारण्यकोपनिषदातील वचनाचा लोकायतिकांनी शब्दशः अर्थ केला आहे.

सुखोपभोग हाच पुरुषार्थ

अङ्गनाद्यालिङ्गनादिजन्यं सुखमेव पुरुषार्थः । न चास्य दुःखसंभिन्नतया पुरुषार्थत्वमेव नास्तीति मन्तव्यम्, अवर्जनीयतया प्राप्तस्य दुःखस्य परिहारेण सुखमात्रस्यैव भोक्तव्यत्वात् । तद्यथा मत्स्यार्थी सशल्कान् सकष्टकान् मत्स्यानुपादत्ते, स यावदादेयं तावदादाय निवर्तते । यथा वा धान्यार्थी सपलालानि धान्यान्याहरति, स यावदादेयं तावदादाय निवर्तते । तस्माद्दुःखभयान्नानुकूलवेदनीयं सुखं त्यक्तुमुचितम् । न हि मृगाः सन्तीति शालयो नोप्यन्ते । न हि भिक्षुकाः सन्तीति स्थाल्यो नाधिश्रीयन्ते। यदि कश्चिद्धीरुर्दृष्टं सुखं त्यजेत् तर्हि स पशुवन्मूर्खो भवेत् । तदुक्तम् –

त्याज्यं सुखं विषयसंगमजन्म पुंसां
दुःखोपसृष्टमिति मूर्खविचारणैषा।
व्रीहीञ्जिहासति सितोत्तमतण्डुलाढ्यान्
को नाम भोस्तुषकणोपहितान् हितार्थी ॥ इति ।

स्त्रियांचे आलिंगन इत्यादीपासून प्राप्त होणारे सुख हाच एक पुरुषार्थ होय. आणि हे सुख दुःखमिश्रित असल्यामुळे त्याची पुरुषार्थ म्हणून गणना होऊच शकत नाही असे मानता येत नाही, कारण टाळता येण्यासारखे नसल्यामुळे जे दुःख वाट्यास येते त्याला बाजूस सारून केवळ सुखाचाच उपभोग घ्यावयाचा असतो. ज्याप्रमाणे मासे खाण्याची इच्छा असणारा मनुष्य खवले आणि काटे यांनी युक्त असलेले मासे आणतो आणि त्यांचा ग्रहण करण्यास योग्य तेवढाच अंश घेऊन इतर अंशापासून पराङ्मुख होतो, किंवा ज्याप्रमाणे धान्य हवे असलेला मनुष्य तूस वगैरेंनी युक्त असे धान्य आणतो आणि त्यातून जे घेण्यासारखे असेल तेवढेच घेऊन बाकीच्याकडे पाठ फिरवितो त्याप्रमाणे (दुःखाचा परिहार करून केवळ सुखाचा उपभोग घेता येतो). म्हणून दुःखाच्या भीतीने ज्याचे संवेदन आल्हादकारक असते अशा सुखाचा त्याग करणे उचित नाही. कारण हरीण आहेत म्हणून भाताची पेरणी करण्याचे कोणी बंद करीत नाही, किंवा भिकारी आहेत म्हणून कोणी चुलीवर भांडी ठेवून अन्न शिजविण्याचे बंद करीत नाही. जर कोणी भित्रा मनुष्य प्राप्त होत असणाऱ्या सुखाचा त्याग करील तर तो पशूप्रमाणे मुर्ख ठरेल. तसे म्हटलेच आहे – 'पुरुषांना विषयोपभोगापासून प्राप्त होणारे सुख ते दुःखाने मिश्रित असते म्हणून त्याज्य होय ही विचारसरणी मूर्ख लोकांची. अहो! आपले हित साधू पाहणारा कोणता मनुष्य उत्तम प्रकारच्या पांढऱ्याशुभ्र तांदुळांनी भरगच्च असलेल्या साळी त्यांत तूस, कणी वगैरे असतात म्हणून टाकून देण्यास उद्युक्त होईल?'

वेद हे धूर्तांचे प्रलाप व यज्ञयाग हे त्यांच्या उपजीविकेचे साधन

ननु पारलौकिकसुखाभावे बहुवित्तव्ययशरीरायाससाध्येऽग्निहोत्रादौ विद्यावृद्धाः कथं प्रवर्तिष्यन्त इति चेत्, तदपि न प्रमाणकोटिं प्रवेष्टुमीष्टे। अनृतव्याघातरूक्तदोषैर्दुषिततया वैदिकंमन्यैर्धूर्तबकैः परस्परं – कर्मकाण्ड- प्रामाण्यवादिभिर्ज्ञानकाण्डस्य, ज्ञानकाण्डप्रामाण्यवादिभिः कर्मकाण्डस्य च-प्रतिक्षिप्तत्वेन, त्रय्या धूर्तप्रलापमात्रत्वेन, अग्निहोत्रादेर्जीविकामात्रप्रोजनत्वात् । तथा चाभाणकः –

अग्निहोत्रं त्रयो वेदास्त्रिदण्डं भस्मगुण्ठनम्।
बुद्धिपौरुषहीनानां जीविकेति बृहस्पतिः ॥ इति ।

यावर असा आक्षेप घेतला की, पारलौकिक सुख नावाची काही गोष्ट अस्तित्वातच नसेल तर जे विद्यावृद्ध आहेत अशी माणसे पुष्कळ द्रव्य खर्च करून आणि शारीरिक कष्ट सहन करून साध्य होणाऱ्या अग्निहोत्र आदी (स्वर्गप्राप्ती व्हावी ह्या उद्देशाने करावयाचे) यज्ञयाग करण्यास कसे काय प्रवृत्त होऊ शकतील, तर त्या आक्षेपाला आमचे उत्तर असे की हा युक्तिवाद सुद्धा प्रमाण म्हणून मानता येण्याच्या योग्यतेचा नाही. कारण (वेद) असत्य विधाने, परस्परविरुद्ध वचने आणि पुनरुक्ती ह्या दोषांनी दूषित असल्याकारणाने स्वतःला वेदशास्त्रसंपन्न मानणाऱ्या बकसदृश धूर्त लोकांनी (वेदांतील सिद्धांताचे) परस्परच खंडन – केवळ (यज्ञयागविषयक) कर्मकाण्डच प्रमाण होय असे मानणाऱ्या मीमांसकांनी ज्ञानकाण्डाचे खंडन आणि (उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञानविषयक) ज्ञानकाण्डच प्रमाण होय असे मानणाऱ्या वेदान्त्यांनी कर्मकाण्डाचे खंडन-केले आहे, तेव्हा वेद म्हणजे केवळ धूर्त लोकांचे प्रलाप असा प्रकार असल्यामुळे अग्निहोत्रादी क्रियाकर्माचा उद्देश केवळ (ऋत्विजांचे) उदरंभरण एवढाच आहे. आणि त्या अर्थाची पुढील म्हण प्रसिद्ध आहे – 'अग्निहोत्र (इत्यादी यज्ञयाग), तिन्ही वेद, संन्यासी होऊन त्रिदंड धारण करणे, अंगाला भस्म चोपडून साधू बनणे, या गोष्टी म्हणजे ज्यांच्या ठिकाणी बुद्धी आणि पौरुष नाही त्यांच्या उपजीविकेचे साधन असे बृहस्पतीचे मत आहे'.

वेदांवर कौत्साने केलेल्या व्याघातपुनरुक्त्यादी दोषारोपांचा निर्देश यास्काच्या निरुक्तात आहे.

दुःख म्हणजेच नरक, राजा हाच परमेश्वर, देहांत म्हणजेच मोक्ष

अत एव कण्टकादिजन्यं दुःखमेव नरकः। लोकसिद्धो राजा परमेश्वरः । देहच्छेदो मोक्षः । देहात्मवादे च 'स्थूलोऽहम्', 'कृशोऽहम्', 'कृष्णोऽहम्' इत्यादिसामानाधिकरण्योपपत्तिः । 'मम शरीरम्' इति व्यवहारो 'राहोः शिरः' इत्यादिवदौपचारिकः ।

म्हणूनच काटे वगैरे तापदायक गोष्टींनी उत्पन्न होणारे दुःख म्हणजेच नरक. लोकांमध्ये प्रतिष्ठा प्राप्त झालेला राजा हाच परमेश्वर. देहाचा विनाश होणे म्हणजेच मोक्षप्राप्ती. आणि देह हाच आत्मा हे मत स्वीकारले तर 'मी स्थूल आहे', 'मी कृश आहे', 'मी कृष्णवर्ण आहे' इत्यादी विधानांतील (कर्ता आणि विधेय यांच्या निर्देशात) समान अधिकरणाची (म्हणजे एकाच प्रथमा विभक्तीच्या उपयोगाची) उपपत्ती लागते. 'माझे शरीर' असा वाक्यप्रयोग (केवळ मस्तकरूपातच अस्तित्वात असलेल्या राहूच्या संबंधात) ज्याप्रमाणे 'राहूचे मस्तक' असा शब्दप्रयोग लाक्षणिक अर्थाने केला जातो त्याप्रमाणे लाक्षणिक अर्थाने समजावा.

तदेतत्सर्वं समग्राहि –

अङ्गनालिङ्गनाज्जन्यं सुखमेव पुमर्थता ।
कण्टकादिव्यथाजन्यं दुःखं निरय उच्यते ॥
लोकसिद्धो भवेद्राजा परेशो नापरः स्मृतः।
देहस्य नाशो मुक्तिस्तु न ज्ञानान्मुक्तिरिष्यते ॥
अत्र चत्वारि भूतानि भूमिवार्यनलानिलाः ।
चतुर्भ्यः खलु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ॥
किण्वादिभ्यः समेतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदशक्तिवत् ।
अहं स्थूलः कृशोऽस्मीति सामानाधिकरण्यतः ॥
देहे स्थौल्यादियोगाच्च स एवात्मा न चापरः ।
मम देहोऽयमित्युक्तिः संभवेदौपचारिकी ॥ इति ।

ह्या सर्व सिद्धांतांचा संग्रह पुढीलप्रमाणे करण्यात आला आहे– 'स्त्रियांच्या आलिंगनापासून उत्पन्न होणारे सुख हाच एक पुरुषार्थ, काटे वगैरेंच्या पीडेमुळे उत्पन्न होणारे दुःख म्हणजेच नरक, लोकांत प्रतिष्ठा पावलेला राजा म्हणजेच परमेश्वर, दुसरा कोणीही नाही. देहाचा विनाश म्हणजेच मोक्ष; ज्ञानाने मोक्ष मिळेल अशी आशा करता येत नाही. या जगात पृथ्वी, जल, अग्नि आणि वायु ही चार महाभूते आहेत. ह्या चार महाभूतांपासूनच चैतन्य उत्पन्न होते, ज्याप्रमाणे मद्यबीज वगैरे द्रव्ये एकत्र आली म्हणजे त्यांत मद आणण्याची शक्ती उत्पन्न होते त्याप्रमाणे. 'मी स्थूल आहे'.'मी कृश आहे' यांत समान अधिकरणता असल्यामुळे आणि स्थूलपणा वगैरे देहाच्याच ठिकाणी असल्यामुळे तो देह म्हणजेच आत्मा, दुसरा कोणी नाही.'माझे शरीर' ही उक्ती लाक्षणिक अर्थाने संभवते.'

अनुमान प्रमाण अस्वीकार्य

स्यादेतत्। स्यादेष मनोरथो यद्यनुमानादेः प्रामाण्यं न स्यात् । अस्ति च प्रामाण्यम् । कथमन्यथा धूमोपलम्भानन्तरं धूमध्वजे प्रेक्षवतां प्रवृत्तिरुपपद्येत, नद्यास्तीरे फलानि सन्तीति वचनश्रवणसमन्तरं फलार्थिनां नदीतीरे प्रवृत्तिरिति।

(ह्या सिद्धांतावर आक्षेप-) हे असे असेलही. तुमच्या ह्या कल्पना खऱ्या मानता येतील, जर अनुमान आदींना प्रमाण म्हणून मान्यता देता आली नाही तर. परंतु त्यांना प्रमाण म्हणून मान्यता दिलीच पाहिजे. कारण एरव्ही धूमाचे ज्ञान झाल्यानंतर विचारशील माणसांच्या अग्नीविषयीच्या प्रवृत्तीची उपपत्ती कशी लागेल? अथवा 'नदीच्या काठी फळे आहेत' असे वाक्य ऐकल्याबरोबर फळांची इच्छा असणारे लोक नदीतीराकडे जाण्यास प्रवृत्त कसे होतील?

तदेतन्मनोराज्यविजृम्भणम् । व्याप्तिपक्षधर्मताशालि हि लिङ्गं गमकमभ्युपगतमनुमानप्रामाण्यवादिभिः । व्याप्तिश्चोभयविधोपाधिविधुरः संबन्धः । स च सत्तया चक्षुरादिवन्नाङ्गभावं भजते, किं तु ज्ञाततया ।

(ह्या आक्षेपाला उत्तर –) हा सर्व केवळ मनोराज्याचा खेळ आहे. कारण अनुमानाचे प्रामाण्य मानणाऱ्यांनी व्याप्ति आणि पक्षधर्मता यांनी युक्त असलेले लिंग (म्हणजे हेतु अथवा साधन) हेच निर्दोष अनुमानाचे गमक म्हणून स्वीकृत केले आहे. आणि व्याप्ति म्हणजे (निश्चित आणि संदिग्ध अशा) दोन्ही प्रकारच्या उपाधींनी रहित असा (साध्य व लिंग यांमधील) संबंध. परंतु हा संबंध चक्षू आदी इंद्रियांप्रमाणे केवळ अस्तित्वात असल्यानेच (अनुमानाचे) अंग बनतो असे नाही, तर त्याचे ज्ञान झाले तरच (तो अनुमानास साहाय्यक होतो).

अनुमानाचे नेहमीचे उदाहरण 'पर्वतो वह्निमान, धूमवत्त्वात्' हे. त्यात पर्वत हा पक्ष, त्यावर वह्नि आहे हे साध्य आणि त्यावरील धूम हे लिंग. व्याप्ति म्हणजे 'यत्र धूमः तत्र वह्निः' अशा स्वरूपाचा लिंग आणि साध्य यांमधील अविनाभाव-रूप संबंध. अनुमान निर्दोष असावे यासाठी हे आवश्यक आहे की लिंग पक्षाच्या ठिकाणी विद्यमान असावे (पक्षधर्मता) आणि लिंग आणि साध्य यांमधील व्याप्ति उपाधिरहित असावी. उपाधि म्हणजे ज्या एखाद्या गोष्टीशी लिंग संबद्ध असेल तरच त्याचा साध्याशी असलेला व्याप्तिरूप संबंध ग्राह्य मानता येतो ती गोष्ट. उदाहरणार्थ, 'यत्र हिंसा तत्र अधर्मसाधनम्' ह्या व्याप्तीत हिंसा हे लिंग 'निषिद्धत्व' या उपाधीने युक्त आहे. यज्ञातील हिंसा निषिद्ध नसल्यामुळे ती अधर्माचे साधन होत नाही. निषिद्ध असलेली हिंसाच अधर्मसाधन होते – 'यत्र निषिद्धत्वे सति हिंसात्व तत्र अधर्मसाधनत्वम्'. म्हणून 'यत्र हिंसा तत्र अधर्मसाधनम्' ही व्याप्ति उपाधिरहित नाही. उपाधि निश्चित असेल तर व्याप्ति दूषित होते, पण उपाधि संदिग्ध असली तरीही व्याप्ति दूषित होते.

प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या संबंधात त्याचे साधन जे चक्षुरादि इंद्रिय त्याचे त्या समयी अस्तित्वात असणे (सत्ता) आवश्यक आहे, परंतु त्या इंद्रियाचेच त्यावेळी ज्ञान होणे (ज्ञातता) आवश्यक नाही. अनुमानाच्या संबंधात अशी स्थिती नाही. त्याचे साधन जो व्याप्तिरूप संबंध तो केवळ अस्तित्वात असून भागत नाही, तर त्याचे ज्ञान होणे आवश्यक असते.

व्याप्तीचे ज्ञान प्रत्यक्षप्रमाणाने अशक्य

कः खलु ज्ञानोपायो भवेत् । न तावत्प्रत्यक्षम् । तच्च बाह्यनमान्तरं वाभिमतम् । न प्रथमः, तस्य संप्रयुक्तज्ञानजनकत्वेन भवति प्रसरसंभवेऽपि भूतभविष्यतोस्तदसंभवेन सर्वोपसंहारवत्या व्याप्तेर्दुर्ज्ञानत्वात् । न च व्याप्तिज्ञानं सामान्यगोचरमिति मन्तव्यम्,व्यक्त्योरविनाभावाभावप्रसङ्गात्। नापि चरमः, अन्तःकरणस्य बहिरिन्द्रियतन्त्रत्वेन बाह्येऽर्थे स्वातन्त्र्येण प्रवृत्त्यनुपपत्तेः। तदुक्तम् -'चक्षुराद्युक्तविषयं परतन्तं बहिर्मनः (तत्त्वविवेक, २०)'इति।

(व्याप्तीचे) ज्ञान कोणत्या बरे प्रमाणाने होऊ शकेल? प्रत्यक्षप्रमाणाने तर ते होऊ शकणार नाही. कारण ते बाह्य आणि आन्तर असे दोन प्रकारचे असल्याचे सर्वमान्य आहे. त्यांपैकी बाह्य प्रत्यक्षाने व्याप्तिज्ञान होणे शक्य नाही. कारण, ते इंद्रियांशी ज्यांचा संयोग होतो अशा विषयांचेच ज्ञान उत्पन्न करू शकते; म्हणून जरी त्या प्रमाणाला वर्तमानकालीन (भवत्) (धूम, वहि अशा) वस्तूंच्या संबंधात अवसर संभवनीय असला तरी भूतकालीन व भविष्यकालीन त्या वस्तूंच्या बाबतीत त्याला अवसर असण्याचा संभव नसल्याकारणाने तिन्ही कालांतील वस्तूंचा संग्रह करणाऱ्या व्याप्तीचे ज्ञान त्या प्रमाणाच्या द्वारा होणे दुरापास्त आहे. आणि असे मान्य

करता येत नाही की (तिन्ही कालांत एकरूप असलेले धूमत्व, वह्नित्व अशासारखे) सामान्य अथवा जाति हाच व्याप्तिज्ञानाचा विषय होय; कारण मग (धूम व वह्नि ह्या) दोन व्यक्तींमध्ये अविनाभाव-रूप संबंधाची व्याप्ति असल्याचा प्रत्यय येणार नाही. आन्तर प्रत्यक्षाने व्याप्तिज्ञान होते हा दुसरा पर्याय सुद्धा स्वीकारता येत नाही. कारण, (त्या प्रत्यक्षाचे साधन असलेले मन-रूपी) अंतःकरण बाह्य इंद्रियांवर अवलंबून असल्यामुळे (धूम, वह्नि यांसारख्या) बाह्य वस्तूंच्या संबंधात ते स्वतंत्रपणे प्रवृत्त होऊ शकत नाही. तत्त्वविवेकमध्ये म्हटले आहे – 'चक्षू आदी इंद्रियांनी ग्रहण करण्यास योग्य अशा विषयांच्या संबंधात मन बाह्येंद्रियावर अवलंबून असते'.

व्याप्तिज्ञान अनुमानादी प्रमाणांनी अशक्य

नाप्यनुमानं व्याप्तिज्ञानोपायः, तत्र तत्राप्येवमित्यनवस्थादौःस्थ्यप्रसङ्गात् । नापि शब्दस्तदुपायः, काणादमतानुसारेणानुमान एवान्तर्भावात् । अनन्तर्भावे वा वृद्धव्यवहाररूपलिङ्गावगतिसापेक्षतया प्रागुक्तदूषणलङ्गनाजङ्गलत्वात् । धूमधूमध्वजयोरविनाभावोऽस्तीति वचनमात्रे मन्वादिवद्विश्वासाभावाच्च । अनुपदिष्टाविनाभावस्य पुरुषस्यार्थान्तरदर्शनेनार्थान्तरानुमित्येभावे स्वार्थानुमानकथायाः कथाशेषत्वप्रसङ्गाच्च कैव कथा परार्थानुमानस्य । उपमानादिकं तु दूरापास्तम्, तेषां संज्ञासंज्ञिसंबन्धादिबोधकत्वनानोपाधिकसंबन्धबोधकत्वासंभवात् ।

अनुमान सुद्धा व्याप्तीचे ज्ञान करून देऊ शकणार नाही.कारण त्या अनुमानासाठी आवश्यक असलेल्या व्याप्तिज्ञानाचा उपाय म्हणून दुसऱ्या अनुमानाचा अवलंब करावा लागेल आणि त्या अनुमानासाठी आणखी तिसऱ्या याप्रमाणे अनवस्था - प्रसंग ओढवेल. शब्दप्रमाणाने व्याप्तिज्ञान होते असे सुद्धा समजता येत नाही. कारण कणादाचे अनुयायी जे वैशेषिक त्यांच्या मताप्रमाणे त्याचा अनुमानातच अंतर्भाव होतो. आणि त्याचा अनुमानात अंतर्भाव होत नाही व ते स्वतंत्र प्रमाण आहे असे मानले तरी ते वृद्धव्यवहाररूपी लिंगाच्या ज्ञानावर अवलंबून असल्याकारणाने वर निर्देशिलेल्या अनवस्था-दोषातून सुटका होऊ शकत नाही. 'धूम आणि वह्नि यांच्यामध्ये अविनाभावसंबंध आहे' असे केवळ विधान मनु आदींच्या वचनांवर विश्वास ठेवता येत नाही त्याप्रमाणे विश्वसनीय मानता येत नाही. आणि ज्याला अविनाभाव संबंधाचे ज्ञान झालेले नाही असा मनुष्य एक वस्तू पाहून तिच्यावरून दुसऱ्या वस्तूचे ज्ञान अनुमानाने प्राप्त करू शकत नसल्यामुळे स्वार्थानुमान म्हणजे निवळ एक काल्पनिक कथा आहे असे ठरते, मग परार्थानुमानाची गोष्ट कशी करता येईल? उपमान आदी इतर प्रमाणांची तर व्याप्तिज्ञानाच्या संबंधात गोष्टच काढावयाला नको. कारण, उपमान-प्रमाण एखादी संज्ञा व ती संज्ञा असलेली वस्तू यांच्यातील संबंधाचा बोध करून देते; उपाधिरहित अशा व्याप्तिरूप संबंधाचा बोध त्या प्रमाणाने होण्याचा संभव नाही.

वृद्धव्यवहार हा शक्तिग्रहाच्या म्हणजे शब्दापासून होणाऱ्या अर्थज्ञानाच्या उपायांपैकी एक. ज्येष्ठ वृद्धाने 'गाम् आनय' असे म्हटल्यावर मध्यम वृद्ध गाईला आणतो आणि 'गां बधान' असे म्हटल्यावर तो गाईला बांधतो – हा वृद्धांचा व्यवहार पाहून बालकाला 'गाम्' यातील गो शब्दाच्या गाय ह्या अर्थाचा बोध होतो या ठिकाणी असा युक्तिवाद केलेला दिसतो की 'यत्र धूमः तत्र वह्नि' ह्या व्याप्तीचे ज्ञान शब्दप्रमाणाने व्हावे यासाठी हे आवश्यक आहे की धूम, वह्नि आणि व्याप्ति ह्या शब्दांच्या अर्थाचे ज्ञान झालेले असावे. परंतु हे ज्ञान वृद्धव्यवहारापासून होते, म्हणजे वृद्धव्यवहार हे साधन लिंग आणि शब्दार्थज्ञान हे साध्य असे ठरून त्याच्या मुळाशी 'यत्र वृद्धव्यवहारः तत्र शब्दार्थज्ञानम्' अशी व्याप्ति असल्याचे प्रत्ययास

येते. म्हणजे शब्दप्रमाणाने व्याप्तिज्ञान होण्यासाठी दुसऱ्या एका व्याप्तीचे ज्ञान होणे आवश्यक ठरते. मग ह्या दुसऱ्या व्याप्तीचे ज्ञान होण्यासाठी आणखी तिसऱ्या एका व्याप्तीचे ज्ञान आवश्यक होईल आणि मग अनवस्था प्रसंग टळणार नाही.

स्वार्थानुमान म्हणजे एखाद्याने धूम पाहून मनातल्या मनात केलेले वह्निचे अनुमान. परार्थानुमान म्हणजे 'पर्वतो वह्निमान्' (प्रतिज्ञा), 'धूमवत्त्वात्' (हेतु), 'यत्र धूमस्तत्र वह्निः यथा महानसे (उदाहरण), 'तथा चायम्' (उपनय) आणि 'तस्मात्तथा' (निगमन) ह्या पंचावयवी वाक्याने दुसऱ्याची खात्री पटविण्यासाठी केलेले अनुमान.

अरण्यात गव्याला प्रथमच पाहिल्यावर 'गोसदृशः गवयः' ह्या वाक्याचे स्मरण होऊन 'गवय' ही संज्ञा आणि गवा हा संज्ञिन् यांच्यातील संबंधाचे ज्ञान होते ते उपमान प्रमाणाच्या द्वारा.

व्याप्ति उपाधिरहित असल्याची खात्री असंभाव्य

किं च उपाध्यभावोऽपि दुरवगमः। उपाधीनां प्रत्यक्षत्वनियमासंभवेन प्रत्यक्षाणामभावस्य प्रत्यक्षत्वेऽपि अप्रत्यक्षाणमभावस्याप्रत्यक्षतया अनुमानाद्यपेक्षायामुक्तदूषणानतिवृत्तेः । अपि च 'साधनाव्यापकत्वे सति साध्यसमव्याप्तिः' इति हि तल्लक्षणं कक्षीकर्तव्यम्। तदुक्तम् –

अव्याप्तसाधनो यः साध्यसमव्याप्तिरुत्यचे स उपाधिः
शब्देऽनित्य साध्ये सकर्तृकत्वं घटत्वमश्रवतां च ।
व्यावर्तयितुनुपात्तान्यत्र क्रमतो विशेषणानि त्रीणि
तस्मादिदमनवद्यं समासमेत्यादिनोक्तमाचायैश्च ॥ इति।

दुसरी गोष्ट अशी की (व्याप्ति उपाधिरहित असणे आवश्यक आहे, परंतु)उपाधि विद्यमान नाही याची खात्री होणे कठीण आहे.उपाधी प्रत्यक्षच असल्या पाहिजेत असा काही नियम संभवनीय नसल्यामुळे प्रत्यक्ष असलेल्या उपाधींचा अभाव प्रत्यक्ष असला तरी प्रत्यक्ष नसलेल्या उपाधींचा अभाव प्रत्यक्ष नसल्याकारणाने (उपाधि विद्यमान नाही हे सिद्ध करण्यासाठी) अनुमान आदींची आवश्यकता उत्पन्न होईल आणि मग वर सांगितलेला अनवस्थादोष टाळता येणार नाही. शिवाय, 'जी साधनाला व्यापक नसून साध्याच्या बरोबर जिची व्याप्ति असते ती उपाधि' अशी तिची व्याख्या स्वीकारली पाहिजे. म्हटलेलेच आहे – 'जीं साधनाला व्यापीत नाही आणि साध्याच्या बरोबर जिची व्याप्ति असते ती उपाधि असे म्हणतात. शब्दाचे अनित्यत्व साध्य करावयाचे असता उपाधि म्हणून सकर्तृकत्व, घटत्व आणि अश्रावणत्व ह्या तिघांचे निराकरण व्हावे या उद्देशाने व्याख्येत अव्याप्तसाधन, साध्यव्याप्ति आणि साध्यसमव्याप्ति अशी तीन विशेषणे क्रमाने वापरली आहेत. म्हणून ही व्याख्या निर्दोष आहे. आणि 'समासमा-' इत्यादी श्लोकात आचार्यांनी तसे म्हटले आहे.'

अनुमानाच्या नेहमीच्या उदाहरणातील 'यत्र धूमः तत्र वह्निः' ही व्याप्ति उपाधिरहित आहे. परंतु जर आपण 'पर्वतो धूमवान वह्निमत्त्वात्' असे अनुमान करू लागलो तर 'यत्र वह्निः तत्र धूमः' ही त्यातील व्याप्ति उपाधीने युक्त असल्यामुळे ते अनुमान दूषित होईल. ह्या उदाहरणात वह्नि हे लिंग अथवा साधन आणि धूम हे साध्य आहे. त्या दोहोंमधील व्याप्तीत आर्द्रेन्धनसंयोग ही उपाधि आहे.कारण ओल्या जळणाने युक्त असा अग्नि असेल तरच तेथे धूर असतो. तापलेल्या लोखंडाच्या गोळ्यात अग्नि असतो, पण धूर नसतो. 'आर्द्रेन्धनसंयोगे सति यत्र वह्निः तत्र धूमः' ह्या स्वरूपात ही व्याप्ति ग्राह्य ठरते. म्हणून केवळ 'यत्र वह्निः तत्र धूमः' ही व्याप्ति सोपाधिक अतएव दूषित होते. उपाधीच्या व्याख्येनुसार ती

साधनाला व्यापणारी नसावी आणि साध्याला बरोबर व्यापणारी असावी. प्रस्तुत उदाहरणात वह्नि हे साधन आणि धूम हे साध्य. आर्द्रेन्धनसंयोग ही उपाधि साधनाला व्यापीत नाही. कारण, 'यत्र वह्निः तत्र आर्द्रेन्धनसंयोगः' अशी व्याप्ति बरोबर नाही; तप्त अयोगोलकात वह्नि असतो पण आर्द्रेन्धनसंयोगः नसतो. तसेच ही उपाधि धूम ह्या साध्याला व्यापते. कारण 'यत्र धूमः तत्र आर्द्रन्धनसंयोगः' अशी व्याप्ती बरोबर आहे. धूर असला की तेथे ओले जळण असतेच. आणि या दोहोंतील व्याप्ति सम म्हणजे बरोबरीची आहे. याचा अर्थ असा की आर्द्रेन्धनसंयोग धूमाला बरोबरीने व्यापतो, म्हणजे जेथे धूम असतो तेथेआर्द्रेन्धनसंयोग असतो, इतकेच नाही तर जेथे आर्द्रेन्धनसंयोग नसतो तेथे धूमही नसतो. हे शेवटचे विधान व्यतिरेक-व्याप्तीच्या स्वरूपाचे आहे. यावरून असे म्हणता येण्यासारखे आहे की साध्यसमव्याप्ति याचा अर्थ साध्य व उपाधि यांमध्ये अन्वय आणि व्यतिरेक ह्या दोन्ही प्रकारच्या व्याप्ती यथार्थ असणे आवश्यक आहे. येथे हे लक्षात ठेवले पाहिजे की नेहमी केल्या जाणाऱ्या उपाधीच्या व्याख्येत 'सम' शब्दाचा निर्देश आढळत नाही. उदाहरणार्थ, अन्नंभट्टाच्या तर्कसंग्रहातील व्याख्या 'साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वमुपाधिः' अशीच आहे. तीत साध्यव्यापकत्वमध्ये अभिप्रेत असलेली व्याप्ति अन्वय - व्यतिरेकी स्वरूपाची म्हणजेच सम आहे हे गृहीत धरले आहे.

उद्धृत केलेल्या श्लोकात 'शब्दः अनित्यः, उत्पन्नत्वात्' ह्या अनुमानाच्या संदर्भात तीन संभाव्य उपाधींचे निराकरण तिच्या व्याख्येतील शब्दप्रयोगामुळे कसे होते ते दाखवून त्या व्याख्येची उपपन्नता स्पष्ट केली आहे. ह्या अनुमानात अनित्यत्व हे साध्य आणि उत्पन्नत्व हे साधन आहे. नैयायिकांच्या मते हे अनुमान निर्दोष आहे, कारण, त्यातील व्याप्ति कोणत्याही उपाधीने दूषित नाही. 'सकर्तृकत्व' ह्या संभाव्य उपाधीला अवकाश नाही. कारण, 'यत्र उत्पन्नत्वं तत्र सकर्तृकत्वम्' हे यथार्थ असल्यामुळ सकर्तृकत्व हे साधनाला व्यापते म्हणजे ते साधनव्यापक आहे असे ठरते. परंतु उपाधीच्या व्याख्येत ती साधनव्यापक नसावी (साधनाव्यापकः) असे म्हटले आहे. त्याचप्रमाणे 'घटत्व' ह्या दुसऱ्या संभाव्य उपाधीला सुद्धा अवकाश नाही. कारण 'यत्र अनित्यत्वं तत्र घटत्वम्' हे खरे नसल्यामुळे (असे अनंत पदार्थ आहेत की जे अनित्य आहेत परंतु ज्यांच्या ठिकाणी घटत्व नाही) घटत्व हे साध्यव्यापक नाही. परंतु व्याख्येप्रमाणे उपाधि साध्यव्यापक असणे आवश्यक आहे. शेवटी 'अश्रवत्व (श्रवणेंद्रियाने ग्राह्य नसणे)' ह्या संभाव्य उपाधीला सुद्धा अवकाश नाही. कारण, 'यत्र अनित्यवं तत्र अश्रत्वम्' ही व्याप्ति सम नाही. अनित्य पदार्थ (उदाहरणार्थ घट) श्रवणेंद्रियग्राह्य नाहीत हे खरे आहे, परंतु याचा व्यतिरेक – जे श्रवणेंद्रियग्राह्य आहे ते (अनित्य नाही म्हणजे) नित्य आहे – यथार्थ नाही. ही व्याप्ति सम नसल्यामुळे उपाधीच्या व्याख्येचा भंग होतो.याप्रमाणे उपाधीच्या व्याख्येच्या अनुरोधाने 'शब्दः अनित्यः, उत्पन्नत्वात्' ह्या अनुमानातील व्याप्ति उपाधिरहित आहे हे सिद्ध होत असल्याचे श्लोकात म्हटले आहे.

सम-व्याप्तीच्या निमित्ताने श्लोकात दुसऱ्या एका श्लोकाचा निर्देश केला आहे. तो संपूर्ण श्लोक असा –

समासमाविनाभावावेकत्र स्तो यदा तदा ।
समेन यदि नो व्याप्तस्तयोर्हीनोऽप्रयोजकः ॥

'जेव्हा एकाच बाबतीत अविनाभावसंबंध-रूप व्याप्ति सम आणि असम अशी दोन प्रकारची असते, तेव्हा त्यांपैकी सम-व्याप्तीने युक्त नसलेला जो हीन स्वरूपाचा पदार्थ तो अनुमानसिद्धी करू शकत नाही.' उदाहरणार्थ, अग्नि आणि धूम यांच्या संबंधात 'यत्र धूमस्तत्र वह्निः' ही सम-व्याप्ति आणि 'यत्र वह्निस्तत्र धूमः' ही असम-व्याप्ति अशी एकत्र परिस्थिती आहे. तेव्हा त्यांपैकी सम-व्याप्तीने युक्त नसलेला आणि म्हणून हीन असा जो अग्नि तो धूमाविषयीच्या अनुमानाचे साधन होऊ शकत नाही.

या ठिकाणी हे स्पष्ट केले पाहिजे की सम-व्याप्तीच्या दुसराही एक अर्थ संभवतो. धूम आणि आर्द्रेन्धनसंयोग यांत सम-व्याप्ति आहे याचा अर्थ होऊ शकेल की 'यत्र धूमः तत्र आर्द्रेन्धनसंयोगः' हे तर खरे आहेच पण त्याचबरोबर त्याचा विपर्यय 'यत्र आर्द्रेन्धनसंयोगः तत्र धूमः' हे सुद्धा खरे आहे. हा अर्थ स्वीकारल्यास शब्दाच्या अनित्यत्वाविषयीच्या

अनुमानातील व्याप्तीत संभाव्य असलेल्या तिसऱ्या उपाधीच्या निराकरणाचे स्पष्टीकरण निराळ्या प्रकाराने करावे लागेल. 'यत्र अनित्यत्वं तत्र अश्रवत्वम्' ही व्याप्ति सम नाही, कारण ह्या स्वरूपात हे विधान खरे असले तरी 'यत्र अश्रवत्वं तत्र अनित्यत्वम्' हे विधान खरे नाही. श्रवणेंद्रियाने ग्राह्य नसलेले आकाश, आत्मा यांसारखे पुष्कळ पदार्थ नित्य आहेत. त्याचप्रमाणे समासमा - इ. श्लोकाची व्याख्या जरा निराळ्या प्रकारे समजावून सांगावी लागेल. 'यत्र धूमः तत्र आर्द्रेन्धनसंयोगः' ही सम व्याप्ति. हे वर आलेच आहे. 'यत्र वह्निः तत्र आर्देन्धनसंयोगः' ही असम व्याप्ति. कारण ह्या विधानाचा विपर्यय 'यत्र आर्द्रेन्धनसंयोगः तत्र वह्निः' खरा असला तरी खुद्द ते विधान स्वीकार्य नाही. म्हणून आग्नि असम-व्याप्तीने युक्त, अतएव हीन असे ठरून धूमाच्या अनुमानासाठी साधन होऊ शकत नाही.

'अव्याप्तसाधनो यः इ.' श्लोक फार प्रचारात नसलेल्या छंदात आहे. तो मात्रावृतात आहे.प्रत्येक चरणात बत्तीस मात्रा असून बारा मात्रांनंतर यति आहे.

तत्र विध्यध्यवसायपूर्वकत्वान्निषेधाध्यवसायस्य उपाधिज्ञाने जाते तदभावविशिष्टसंबन्धरूपव्याप्तिज्ञानम्, व्याप्तिज्ञानाधीनं चोपाधिज्ञानम्, इति परस्पराश्रयवज्रप्रहारदोषो वज्त्रलेपायते । तस्मादविनाभावस्य दुर्बोधतया नानुमानाद्यवकाशः।

कोणत्याही गोष्टीच्या भाव-रूपी अस्तित्वाचे ज्ञान अगोदरच झालेले असेल तरच त्या गोष्टीच्या अभावाचे ज्ञान होऊ शकते असा नियम आहे; म्हणून उपाधीचे ज्ञान झालेले असेल तरच उपाधीच्या अभावाचे ज्ञान होऊ शकेल. आणि मग उपाधीच्या अभावाने युक्त अशा अविनाभाव-संबंध-रूपी व्याप्तीचे (म्हणजे उपाधिरहित व्याप्तीचे) ज्ञान होते. तसेच उपाधीचे ज्ञान व्याप्तिज्ञानावर अवलंबून असते, कारण उपाधीच्या व्याख्येतच व्याप्यव्यापकभावाचा निर्देश आहे. म्हणजे उपाधिज्ञानावाचून व्याप्तिज्ञान नाही आणि व्याप्तिज्ञानावाचून उपाधिज्ञान नाही याप्रमाणे अन्योन्याश्रयदोष-रूपी वज्रप्रहार वज्रलेप होऊन राहतो. या सर्वाचे तात्पर्य असे की अविनाभावसंबंधाचे म्हणजे व्याप्तीचे ज्ञान होणे संभवनीय नसल्याकारणाने अनुमानादी प्रमाणांना अवकाश प्राप्त होण्यासारखा नाही. (म्हणजे प्रत्यक्ष हेच एक प्रमाण).

लौकिक व्यवहाराची स्वभाववादाने उपपत्ती, अदृष्टाचा अस्वीकार

धूमादिज्ञानानन्तरमग्न्यादिज्ञाने प्रवृत्तिः प्रत्यक्षमूलतया भ्रान्त्या वा युज्यते । क्वचित्फलप्रतिलम्भस्तु मणिमन्त्रौषधादिवद् यादृच्छिकः । अतस्तत्साध्यमदृष्टादिकमपि नास्ति । ननु अदुष्टानिष्टौ जगद्वैचित्र्यमाकस्मिकं स्यादिति चेत्, न तद्भद्रम्, स्वभावादेव तदुपपत्तेः । तदुक्तम् –

अग्निरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिलः ।
केनेदं चित्रितं तस्मात्स्वभावात्तव्यवस्थितिः ॥ इति ।

धूम आदीचे ज्ञान झाल्यानंतर अग्नि आदीच्या ज्ञानासाठी होणाऱ्या प्रवृत्तीची उपपत्ती (प्राक्कालीन) अग्नि-प्रत्यक्षाच्या आधाराने लावता येईल अथवा त्या ठिकाणी अग्नि आहे अशा भ्रांत समजुतीने लावता येईल. क्वचित (प्रवृत्तीमुळे) फलाची प्राप्ती झालीच तर ती मणिस्पर्श, मंत्रप्रयोग, औषधसेवन यांच्यामुळे क्वचित होणाऱ्या फलप्राप्तीसारखी योगायोगानेच होते. तेव्हा त्या फलप्राप्तीने म्हणून साध्य होणारे अदृष्ट वगैरे काही

सुद्धा नाही. यावर असा आक्षेप घेतला की अदृष्ट जर नसेल तर जगात आढळून येणारे वैचित्र्य आकस्मिक ठरेल, तर ते बरोबर नाही . कारण,वैचित्र्याची उपपत्ती स्वभावभिन्नतेच्या आधारे लावता येते. म्हटलेच आहे – 'अग्नि उष्ण, पाणी थंड, वायूचा स्पर्श समशीतोष्ण – ही विचित्रता कोणी उत्पन्न केली? कोणी नाही.म्हणून पदार्थांच्या स्वभावधर्मानुसारच ह्या वैचित्र्याची उपपत्ती लागते.'

बृहस्पतिकृत सिद्धांतसंग्रहात्मक श्लोक

तदेतत्सर्व बृहस्पतिनाप्युक्तम् –

न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिकः ।
नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिकाः ॥
अग्निहोत्रं त्रयो वेदास्त्रिदण्डं भस्मगुण्ठनम् ।
बुद्धिपौरुषहीनानां जीविका धातृनिर्मिता ॥
पशुश्चेन्निहतः स्वर्ग ज्योतिष्टोमे गमिष्यति ।
स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हिंस्यते ॥
मृतानामपि जन्तूनां श्राद्धं चेत्तृप्तिकारणम् ।
निर्वाणस्य प्रदीपस्य स्नेहः संवर्धयेच्छिखाम् ॥
गच्छतामिह जन्तूनां व्यर्थं पाथेयकल्पनम् ।
गेहस्थकृतश्राद्धेन पथि तृप्तिरवारिता ॥
स्वर्गस्थिता यदा तृप्तिं गच्छेयुस्तत्र दानतः ।
प्रासादस्योपरिस्थानामत्र कस्मान्न दीयते ॥
यावज्जीवेत्सुखं जीवेदृणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ।
यदि गच्छेत्परं लोकं देहादेव विनिर्गतः ।
कस्माद्भूयो न चायाति बन्धुस्नेहसमाकुलः ॥
ततश्च जीवनोपायो ब्राह्मणैर्विहितस्त्विह ।
मृतांना प्रेतकार्याणि न त्वन्यद्विद्यते क्वचित् ॥
त्रयो वेदस्य कर्तारो भण्डधूर्तनिशाचराः ।
जर्भरीतुर्फरीत्यादि पण्डितानां वचः स्मृतम् ॥
अश्वस्यात्र हि शिश्नं तु पत्नीग्राह्यं प्रकीर्तितम् ।
भण्डैस्तद्वत्परं चैव ग्राह्यजातं प्रकीर्तितम् ॥
मांसानां खादनं तद्वन्निशाचरसमीरितम्॥

ह्या सर्व मतप्रणालीची बृहस्पतीने सुद्धा पुढील श्लोकांत मांडणी केली आहे – 'स्वर्ग नाही, मोक्ष नाही, परलोकी जाणारा आत्मा तर नाहीच नाही. आणि वर्ण व आश्रम यांची कर्तव्ये म्हणून केलेली कर्मे काहीही फल देऊ शकत नाहीत. अग्निहोत्र, तीन वेद, (संन्याशाश्रमातील) त्रिदण्डधारण, (साधू बनून) अंगाला भस्म

चोपडणे, ह्या गोष्टी ज्यांना बुद्धी नाही आणि जे पौरुषहीन आहेत अशांच्या उपजीविकेचे साधन म्हणून ब्रह्मदेवाने निर्माण केल्या आहेत. जर ज्योतिष्टोम यज्ञामध्ये बळी दिलेला पशू स्वर्गात जातो हे खरे असेल तर यजमान त्या यज्ञात आपल्या पित्याचा बळी का देत नाही? मृत झालेल्या प्राण्यांची जर श्राद्धामुळे तृप्ती होत असेल तर विझलेल्या दिव्याची सुद्धा ज्योत तेलामुळे वृद्धिंगत होऊ शकेल. तसेच प्रवासाला निघालेल्या माणसांना वाटेत उपयोगी म्हणून शिदोरीची व्यवस्था करणे व्यर्थ होईल, कारण घरी श्राद्ध केल्याने वाटेत त्यांची तृप्ती सहज होऊ शकेल. जर स्वर्गात असलेल्या पितरांची येथे दान केल्याने तृप्ती होते तर घराच्या वरच्या मजल्यावर असलेल्या लोकांसाठी खालीच का दान करीत नाही? जोपर्यंत जिवंत आहोत तोपर्यंत सुखाने रहावे; कर्ज काढूनही तूप वगैरेंचे सेवन करावे. चितेवर राख झालेला देह पुन्हा परत कोठून येणार? जर (देहापासून भिन्न मानलेला) आत्मा देहातून बाहेर पडून परलोकास जातो हे खरे असेल तर बन्धुजनावरील प्रेमाने व्याकुळ होऊन तो पुन्हा त्या देहात परत का येत नाही? तेव्हा मृत झालेल्या माणसांसाठी श्राद्ध वगैरे प्रेतक्रिया म्हणजे ब्राह्मणांनी आपल्या उपजीविकेचे साधन म्हणून निर्माण केले आहे, दुसरे काही नाही. विदूषक, धूर्त आणि राक्षस अशा तीन प्रकारच्या लोकांनी वेदाची रचना केली आहे. 'जर्भरी तुर्फरी' इत्यादी अर्थहीन वचने पंडितांचे उद्‌गार म्हणून मान्यता पावतात. अश्वमेध यज्ञात यजमानपत्नीने अश्वाचे शिश्न हातात घ्यावे असे विधान ह्या विदूषकांनी केले आहे, तसेच त्यासारख्या इतर अनेक गोष्टींचे ग्रहण करावयास सांगितले आहे. त्याचप्रमाणे (यज्ञातील) मांसभक्षणाचा पुरस्कार राक्षस-प्रकृती लोकांनीच केला आहे.

सृण्येव जर्भरी तुर्फरीतू नैतोशेव तुर्फरी पर्फरीका ।
उदन्यजेव जेमना मदेरू ता मे जराय्वजरं मरायु ॥

हा ऋग्वेदातील मंत्र (१०·१०६·६.) देवता अश्विनौ म्हणजे दोघा अश्विनीकुमारांच्या स्तुतिपर असून त्यात वृद्धत्वरहित करण्याविषयी प्रार्थना आहे. त्यातील बरेचसे शब्द नेहमीच्या प्रचारात नसल्यामुळे आणि चमत्कारिक स्वरूपाचे असल्यामुळे अर्थहीन भासण्याचा संभव आहे. अशी रचना कोणी पंडिताने केली नसून गंमत म्हणून एखाद्या थट्टेखोर माणसाने (भण्ड) केली असावी असे बृहस्पतीचे म्हणणे आहे. त्या मंत्राचा याप्रमाणे अर्थ केला गेला आहे – 'हे अश्विनौ, तुम्ही अंकुश (सृणि) लावावयास योग्य अशा मत्त हत्तीसारखे शरीर झुकविणारे (जर्भरी), मारणारे (तुर्फरीतू), अतिशय संतोष देणाऱ्या मनुष्याच्या पुत्रांसारखे (नैतोशेव) विनाश करणारे (तुर्फरी), धनाची भर करणारे (पर्फरीका), जलातून उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंप्रमाणे निर्मल (उदन्यजेव)विजय प्राप्त करणारे (जेमना)आणि मदाने युक्त (मदेरू) असे आहात. तेव्हा तुम्ही माझ्या जरेने युक्त (जरायु) आणि मरणशील (मरायु) अशा शरीराला जरारहित करावे.'

उपसंहार

तस्माद्बहूनां प्राणिनामनुग्रहार्थं चार्वाकमतमाश्रयणीयमिति रमणीयम् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे चार्वाकदर्शनम् ।

यास्तव बहुसंख्य प्राण्यांचे कल्याण करण्यासाठी चार्वाकाच्या मताचा अवलंब करावा हे उत्तम.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील चार्वाकदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

अनुक्रमणिका

२ बौद्ध—दर्शन

कार्यकारणभावामुळे व तादात्म्यसंबंधामुळे व्याप्तिज्ञानाची संभाव्यता

अत्र बौद्धैरभिधीयते-यदभ्यधायि अविनाभावो दुर्बोध इति तदसाधीयः, तादात्म्यतदुत्पत्तिभ्यामविनाभावस्य सुज्ञानत्वात् । तदुक्तम् –

कार्यकारणभावाद्वा स्वभावाद्वा नियामकात् ।
अविनाभावनियमोऽदर्शनान्न न दर्शनात् ॥

(प्रमाणवार्तिक, १·३१) इति ।

या संबंधात बौद्धांचे म्हणणे पुढीलप्रमाणे आहे. अविनाभावाचे म्हणजे व्याप्तीचे ज्ञान होणे कठीण आहे असे जे (चार्वाकाच्या अनुयायांनी) म्हटले आहे ते बरोबर नाही. कारण तादात्म्य (दोन वस्तूंमधील एकात्मता) आणि तदुत्पत्ति (दोन वस्तूंमधील कार्य-कारण-भाव) यांच्या द्वारा त्यांच्यातील अविनाभावाचे ज्ञान सहजगत्या होऊ शकते. (धर्मकीर्तीने आपल्या **प्रमाणवार्तिक** ग्रंथात) तसे म्हटलेच आहे—'कार्यकारणरूप संबंधामुळे अथवा नियमन करणाऱ्या (तादात्म्यरूप) स्वभावविशेषामुळे अविनाभावसंबंधाची निश्चिती होते. (नैयायिक म्हणतात त्याप्रमाणे) व्यतिरेक (एक वस्तू दिसली नसता दुसरीही न दिसणे) आणि अन्वय (एक दिसली असता दुसरीही दिसणे) यांच्या द्वारा अविनाभाव-संबंध निश्चित होतो असे नाही'.

धर्मकीर्तीच्या वचनात अविनाभाव-संबंध निश्चित कसा होतो याविषयीच्या बौद्धांच्या मताचा पुरस्कार असून त्या बाबतीतील नैयायिकांच्या मताचा निषेध आहे. 'यत्र धूमः तत्र वह्निः' यात प्रतीत होणारा अन्वयस्वरूपाचा संबंध आणि 'यत्र वह्निः नास्ति तत्र धूमः अपि नास्ति' यात प्रतीत होणारा व्यतिरेकस्वरूपाचा संबंध ह्या दोहोंमुळे धूम आणि वह्नि यांत अविनाभाव-संबंध आहे म्हणजेच व्याप्ति आहे हे निश्चित होते असा नैयायिकांचा सिद्धान्त आहे. तो धर्मकीर्तीला मान्य नाही. त्या सिद्धान्तावर बौद्धांनी घेतलेला आक्षेप पुढील परिच्छेदात मांडला आहे.

व्याप्तिज्ञान अन्वय व व्यतिरेक यांनी होते हे मत अग्राह्य

'अन्वयव्यतिरेकौ अविनाभावनिश्चायकौ' इति पक्षे साध्यसाधनयोरव्यभिचारो दुरवधारणो भवेत्, भूते भविष्यति वर्तमाने चानुपलभ्यमानेऽर्थे व्यभिचारशङ्काया अनिवारणात् । ननु तथाविधस्थले तावकेऽपि मते व्याभिचारशङ्का दुष्परिहरा इति चेत्, मैवं वोचः, विनापि कारणं कार्यमुत्पद्यतामित्येवंविधायाः शङ्काया व्याघातावधिकतया निवृत्तत्वात् । तदेव ह्याशङ्कयेत यस्मिन्नाशङ्क्यमाने व्याघातादयो नावतरेयुः। तदुक्तम् - 'व्याघातावधिराशङ्का (न्यायकुसुमाञ्जलि, ३·७)' इति।

'अन्वय आणि व्यतिरेक यांच्या द्वारा अविनाभाव-संबंध निश्चित असल्याची प्रतीती होते' हा (नैयायिकांचा) पक्ष स्वीकारल्यास साध्य (उदाहरणार्थ, वह्नि) आणि साधन (धूम) यांच्यात व्यभिचार (निश्चित संबंधाचा अभाव दाखविणारे अपवादात्मक उदाहरण) मुळीच नसल्याची खात्री होणे दुरापास्त आहे. कारण, भूतकाळातील, भविष्यकाळातील, तसेच वर्तमानकाळी सुद्धा उपस्थित नसणाऱ्या गोष्टींविषयी व्यभिचाराच्या

शंकेचे निवारण होण्याची शक्यता नाही. यावर (नैयायिकांनी) असा आक्षेप घेतला की तुम्ही स्वीकारलेल्या मतात सुद्धा व्यभिचाराची शंका टाळता येत नाही, तर आमचे उत्तर असे की हे खरे नाही. कारणाशिवायही कार्य उत्पन्न होऊ शकेल अशा प्रकारची शंका व्याघात होईपर्यंतच संभाव्य असल्याकारणाने प्रस्तुत प्रसंगी तिला अवकाश प्राप्त होत नाही. कारण अशाच गोष्टीविषयी शंका घेणे योग्य होईल की जिच्याविषयी शंका घेतली असता व्याघात आदी उत्पन्न होणार नाहीत. 'व्याघात होईपर्यंतच शंकेला अवकाश असतो' असे उदयनाने न्यायकुसुमाञ्जलीत म्हटले आहे.

व्याघात म्हणजे सामान्य व्यवहाराशी अथवा सार्वत्रिक अनुभवाशी सुसंगत नसल्यामुळे प्रतीत होणारी असंगति. कार्यकारणभावाच्या संबंधात व्यभिचाराची शंका 'कारणाशिवायही कार्य उत्पन्न होऊ शकेल' अशा स्वरूपाची असणार. परंतु असे विधान व्यवहाराशी अथवा अनुभवाशी सुसंगत नाही, म्हणजे त्यात असंगतिरूप व्याघात आहे. तसा त्यात व्याघात असल्यामुळे व्यभिचाराच्या शंकेला अवकाश प्राप्त होत नाही.

न्यायकुसुमाञ्जलीतील संपूर्ण श्लोक असा—

शङ्का चेदनुमात्स्येव न चेच्छङ्का ततस्तराम्।
व्याघातावधिराशङ्का तर्कः शङ्कावधिर्मतः॥

'व्यभिचाराची शंका संभाव्य असली तरी अनुमान होऊ शकतेच (कारण शंकेच्या निराकरणासाठीही उपाधीचा अभाव दाखविणारे अनुमान आवश्यक असतेच). जर शंका नसेल तर त्याहून उत्तम. व्याघात होईपर्यंतच शंकेला अवसर असतो. आणि तर्क हा शंकेचा अवधि आहे (म्हणजे तर्काने शंकेचे निरसन होते)'. तर्क म्हणजे एखादे विधान शंकायुक्त आहे असे कोणी म्हटल्यास त्या विधानाच्या विरुद्ध असलेल्या विधानाचा आश्रय घेऊन ते असंगत आहे असे दाखविणे. उदाहरणार्थ 'यत्र धूमस्तत्र वह्निः' या व्याप्तीत व्यभिचारशंका उत्पन्न झाल्यास 'क्वचित यत्र धूमः तत्र वह्निर्नास्ति' असे विरुद्ध प्रतिपादन करून ते अस्वीकार्य असल्याचे दाखवून देणे. विरुद्ध अर्थाचे विधान चूक ठरल्यामुळे मूळचे विधान बरोबर ठरते व व्यभिचाराच्या शंकेची निवृत्ती होते.

कार्यकारणभावाने व्याप्तिज्ञान, पंचकारणी

तस्मात्तदुत्पत्तिनिश्चयेनाविनाभावो निश्चीयते । तदुत्पत्तिनिश्चयश्च कार्यहेत्वोः प्रत्यक्षोपलम्भानुपलम्भञ्चकनिबन्धनः । कार्यस्योत्पत्तेः प्रागनुपलम्भः, कारणोपलम्भे सति उपलम्भः, उपलब्धस्य पश्चात्कारणानुपलम्भादनुपलम्भः इति पञ्चकारण्या धूमधूमध्वजयोः कार्यकारणभावो निश्चीयते ।

म्हणून तदुत्पत्ति म्हणजे कार्यकारणभाव निश्चित झाला की अविनाभाव निश्चित होतो. आणि कार्यकारणभावाची निश्चिती कार्य आणि कारण यांच्यातील उपलब्धि व अनुपलब्धि यांबाबतच्या पाच प्रकारच्या संबंधावर अवलंबून असते. (१) उत्पन्न होण्याच्या अगोदर कार्याची अनुपलब्धि, (२) कारणाची उपलब्धि झाल्यावर, (३) कार्याची उपलब्धि होणे, (४) नंतर कारणाची अनुपलब्धि झाल्यावर,(५) उपलब्ध झालेल्या कार्याची अनुपलब्धि, – ह्या पाच प्रकारच्या कारणांमुळे धूम आणि अग्नि यांच्यातील अविनाभाव-संबंध निश्चित होतो.

तादात्म्यसंबंधाने व्याप्तिज्ञान

तथा तादात्म्यनिश्चयेनाप्यविनाभावो निश्चीयते । यदि शिंशपा वृक्षत्वमतिपतेत् स्वात्मानमेव जह्यादिति विपक्षे बाधकप्रवृत्तेः। अप्रवृत्ते तु बाधके भूयः सहभावोपलम्भेऽपि व्यभिचारशङ्कायाः को निवारयिता । शिंशपावृक्षयोश्च तादात्म्यनिश्चयो वृक्षोऽयं शिंशपेति सामानाधिकरण्यबलादुपपद्यते । न ह्यत्यन्ताभेदे तत्संभवति, पर्यायत्वेन युगत्प्रयोगायोगात् । नाप्यत्यन्तभेदे, गवाश्ययोरनुपलम्भात्। तस्मात् कार्यात्मानौ कारणात्मानावनुमापयत इति सिद्धम्।

त्याचप्रमाणे दोन वस्तूंमध्ये तादात्म्य असल्याचे निश्चित झाल्यास त्या वस्तूंमध्ये अविनाभाव-संबंध आहे हे निश्चित होते. [उदाहरणार्थ, शिंशपा (शिसव) आणि वृक्ष यांमध्ये तादात्म्य आहे, कारण] शिंशपा जर वृक्षत्वाला उल्लंघून गेले तर त्याच्या आत्म्याचाच त्याग केल्यासारखे होईल – याप्रमाणे (शिंशपा वृक्ष नाही हे) विपक्षवाक्य बाधित होते. जर अशा रीतीने विपक्ष-वाक्य बाधित झाले नाही तर त्या दोन वस्तूंची एकत्र उपलब्धि अनेकवार झाली तरी व्यभिचाराच्या शंकेचे निवारण कोण करू शकेल? शिंशपा आणि वृक्ष यांच्यातील तादात्म्याचा निश्चय 'हा शिंशपा वृक्ष आहे' ह्या समान अधिकरणाने युक्त विधानाच्या बळावर उपपन्न ठरतो. दोन वस्तूंत मुळीच भेद नसल्यास (उदाहरणार्थ, तरु आणि वृक्ष) त्यांच्यात तादाम्य-संबंध संभवत नाहीं. कारण, एकमेकांचे पर्याय असल्यामुळे (वृक्षोऽयं तरुः याप्रमाणे) दोघांचा एकाच वेळेस प्रयोग होऊ शकत नाही. तसेच दोन वस्तू सर्वस्वी भिन्न असल्या तरीही तादात्म्य संभवत नाही. उदाहरणार्थ, गो आणि अश्व यांच्यात तादात्म्य आढळत नाही. तेव्हा (धूमरूप) कार्य आणि (शिंशपा-रूप) आत्मा अनुक्रमे (अग्निरूप) कारण आणि (वृक्ष-रूप) आत्मा यांचे अनुमान करून देण्यास समर्थ आहेत हे सिद्ध होते.

सामान्यतः तादात्म्य-संबंध एखादा पदार्थ आणि त्याचे प्रकार अथवा भेद यांमध्ये असतो असे म्हणता येईल. त्या संबंधामुळे त्या उभयतात अविनाभाव-संबंध असल्याचे निश्चित होते. पण अनुमानासाठी त्याचा मर्यादित उपयोगच शक्य आहे.एखाद्या प्रकारावरून त्याच्या मूळ पदार्थाचे अनुमान करता येईल इतकेच. फक्त बौद्धांनीच तादात्म्यरूप अविनाभाव-संबंध अनुमानासाठी स्वीकारला आहे.

अनुमानाच्या अप्रामाण्याचे खंडन

यदि कश्चित्प्रामाण्यमनुमानस्य नाङ्कीकुर्यात्तं प्रति ब्रूयात् – अनुमानं प्रमाणं न भवतीत्येतावन्मात्रमुच्यते, तत्र न किंचन साधनमुपन्यस्यते, उपन्यस्यते वा । न प्रथमः, अशिरस्कवचनस्योपन्यासे साध्यासिद्धेः, एकाकिनी प्रतिज्ञा हि प्रतिज्ञातं न साधयेदिति न्यायात्। नापि चरमः, अनुमानं प्रमाणं न भवतीति ब्रुवाणेन वचनप्रमाणमनभ्युपगच्छता त्वया स्वपरकीयशास्त्रे प्रामाण्येनोपगृहीतस्य वचनस्योपन्यासे मम माता वन्धेतिवद् व्याघातापातात् ।

अनुमानाचे प्रामाण्य जर कोणी मान्य करीत नसेल तर त्याला पुढीलप्रमाणे पेच टाकावा- 'अनुमान हे प्रमाण होऊ शकत नाही' असे तुम्ही केवळ विधानच करता, ते सिद्ध करण्यास कोणतेही साधन उपस्थित करीत नाही की काही तरी साधन उपस्थित करता? यांपैकी पहिला पर्याय स्वीकारता येत नाही; कारण, (साधन-रूप) मस्तक ज्यात नाही असे वचन उपस्थित केल्याने साध्याची सिद्धी होऊ शकणार नाही. केवळ एकट्या

('पर्वतो वह्निमान्' यासारख्या) प्रतिज्ञा-वचनाने ज्यासंबंधी प्रतिज्ञा केली आहे ते सिद्ध होऊ शकत नाही असा न्याय अथवा नियम आहे. दुसरा पर्याय सुद्धा स्वीकार्य नाही; कारण, अनुमान हे प्रमाण नाही असे म्हणून तुम्ही शब्दप्रमाणाचा सुद्धा स्वीकार करीत नाही आणि तरीही (साधन उपस्थित करण्यासाठी) तुमच्याहून भिन्न असलेल्या इतर शास्त्रांत प्रमाण म्हणून स्वीकृत झालेल्या शब्दप्रमाणाचा उपयोग करता. या तुमच्या कृतीत 'माझी आई वांझोटी आहे' या विधानातल्याप्रमाणे असंगति-रूप व्याघात उत्पन्न होतो.

'मम माता वन्ध्या' यात वदतोव्याघात आहे. माता असेल तर ती वांझ नसणार आणि जर वांझ असेल तर ती माता असणार नाही. शब्दप्रमाण मान्य नसताही साधनाचा निर्देश करताना त्यातील शब्दात्मक विधान प्रमाण मानणे यात विसंगति-रूप व्याघात आहे.

किं च प्रमाणतदाभासव्यवस्थापनं तत्समानजातीयत्वादिति वदता भवतैव स्वीकृतं स्वभावानुमानम् । परगता विप्रपितत्तिस्तु वचनलिङ्गेनेति ब्रुवता कार्यलिङ्गकमनुमानम्, अनुपलब्ध्या कंचिदर्थं प्रतिषेधयातानुपलब्धिलिङ्गकमनुमानम् । तथा चोक्तं तथागतैः –

प्रमाणान्तरसामान्यस्थितेरन्यधियो गतेः ।
प्रमाणान्तरसद्भावः प्रतिषेधाच्च कस्यचित् ॥ इति ।

पराक्रान्तं चात्र सूरिभिरिति ग्रन्थभूयस्त्वभयादुपरम्यते ।

शिवाय दुसरे असे की एखादी गोष्ट प्रमाणभूत आहे की प्रमाणाचा केवळ भास आहे याचा निर्णय तिच्यासारखाच प्रकार असलेल्या (दुसऱ्या) गोष्टीवरून होतो असे तुम्ही म्हणता तेव्हा तुम्हाला स्वभावानुमान मान्य आहे असे सिद्ध होते. इतरांचे सिद्धान्त तुम्ही चुकीचे ठरवता ते त्यांच्या वचन-रूपी लिंगाच्या साहाय्याने, म्हणजे तुम्हाला कार्यावरून कारणाचे होणारे अनुमान मान्य आहे असे सिद्ध होते. तसेच एखादी गोष्ट (उदाहरणार्थ, आत्मा, परलोक इत्यादी) उपलब्ध होत नाहीत म्हणून त्या अस्तित्वात नाहीत असे तुम्ही म्हणता तेव्हा अनुपलब्धिरूप लिंगाच्या साहाय्याने होणारे अनुमान मान्य असल्याचे सिद्ध होते. तथागत बुद्धाच्या अनुयायांनी तसे म्हटलेच आहे – 'दुसऱ्या (अनुमान) प्रमाणाचे अस्तित्व (तीन प्रसंगी) सिद्ध होते – (१) दुसऱ्या प्रमाणाच्या संबंधात समानता असणे, (२) इतरांच्या विचाराची (धी) म्हणजे मताची (त्यांनी उच्चारलेल्या शब्दांच्या आधाराने) कल्पना करणे (गति), आणि (३) एखाद्या पदार्थाचा अभाव (त्याच्या अनुपलब्धीमुळे) प्रस्थापित करणे'.

यासंबंधात विद्वान लोकांनी पुष्कळ विवेचन केले आहे, तेव्हा ग्रंथ फार मोठा होईल या भीतीने येथेच थांबतो.

स्वभावानुमान म्हणजे दोन गोष्टींचे स्वभावधर्म सारखेच असल्यामुळे एक प्रमाणभूत असल्यास दुसरी सुद्धा प्रमाणभूत आहे किंवा एक अप्रमाण असल्यास दुसरीही अप्रमाण आहे अशासारखे एका गोष्टीवरून दुसऱ्या गोष्टीविषयी केले जाणारे अनुमान. एका प्रकारचे औषध हितावह ठरल्यावर त्याचाच स्वभावधर्म असलेले दुसरे औषधही हितावह असेल अशी कल्पना म्हणजे स्वभावानुमान.

इतरांच्या मतांविषयी तर्क ती मते शब्दांत ग्रंथित झाल्यावरच करता येतो. प्रथम विचार उद्भूत होतो, नंतर तो शब्दांत मांडला जातो. म्हणजे विचार हे कारण व शब्द हे त्याचे कार्य. तेव्हा दुसऱ्याचे मत चूक आहे असे प्रतिपादन करताना कार्यावरून कारणाचे अनुमान केलेले असते.

चार बौद्धसंप्रदाय, चार भावना

ते च बौद्धाश्चतुर्विधया भावनया परमपुरुषार्थं कथयन्ति । ते च माध्यमिकयोगाचारसौत्रान्तिकवैभाषिकसंज्ञाभिः प्रसिद्धा बौद्धा यथाक्रमं सर्वशून्यत्वबाह्यार्थशून्यत्वबाह्यार्थानुमेयत्वबाह्यार्थप्रत्यक्षत्ववादानातिष्ठन्ते । यद्यपि भगवान्बुद्ध एक एव बोधयिता तथापि बोद्धव्यानां बुद्धिभेदाच्चातुर्विध्यम् । यथा 'गतोऽस्तमर्कः' इत्युक्ते जारचौरानूचानादयः स्वेष्टानुसारेणाभिसरणपरस्वहरणसदाचरणादिसमयं बुध्यन्ते। सर्वं क्षणिकं क्षणिकं, दुःखं दुखं, स्वलक्षणं स्वलक्षणं,शून्यं शून्यमिति भावनाचतुष्टमुपदिष्टं द्रष्टव्यम् ।

आणि ते बौद्ध परम पुरुषार्थाचे वर्णन चार प्रकारच्या भावनेच्या द्वारा करतात. तसेच माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक आणि वैभाषिक ह्या चार नावांनी प्रसिद्ध असलेले ते बौद्ध अनुक्रमे सर्व काही शून्य आहे, बाह्य पदार्थ शून्य आहेत, बाह्य पदार्थांचे ज्ञान अनुमानाने होते आणि बाह्य पदार्थांचे ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणाने होते ह्या चार मतांचा पुरस्कार करतात. जरी उपदेश देणारे भगवान बुद्ध एकच होते तरी उपदेश ग्रहण करणाऱ्यांच्या बुद्धीच्या भिन्नतेमुळे ही चार मते अस्तित्वात आली. ज्याप्रमाणे 'सूर्य अस्तास गेला आहे' हे वचन ऐकून जार, चोर, वेदाभ्यासी वगैरे आपापल्या ईप्सिताला अनुसरून अनुक्रमे प्रियतमेकडे अभिसरण, दुसऱ्याच्या द्रव्याचे अपहरण, संध्यावंदनादी सत्कृत्ये इत्यादीसाठी उचित समय प्राप्त झाला आहे असे समजतात त्याचप्रमाणे हे. सर्व काही क्षणिक आहे क्षणिक, सर्व काही दुःखरूप आहे दुःखरूप, सर्व काही स्वलक्षण आहे स्वलक्षण, सर्व काही शून्य आहे शून्य, अशा ह्या चार भावनांचा उपदेश केला गेला असे समजावे.

स्वलक्षण म्हणजे स्वतःच स्वतःचे लक्षण अथवा व्याख्या करण्यास समर्थ. म्हणजे कोणत्याही पदार्थाचे वर्णन फक्त त्याच्याच वैशिष्ट्याच्या अनुरोधाने होऊ शकते, त्यासाठी दुसऱ्या पदार्थाचे कोणत्याही प्रकारचे साहाय्य निरुपयोगी. याचा अर्थ प्रत्येक पदार्थ स्वतंत्र अशा स्वतःच्या वैशिष्ट्याने युक्त असतो

क्षणिकत्ववाद, सत्ता म्हणजे अर्थक्रियाकारित्व

तत्र क्षणिकत्वं नीलादिक्षणानां सत्त्वेनानुमातव्यम् – यत्सत् तत्क्षणिकं यथा जलधरपटलम्, सन्तश्चामी भावा इति । न चायमसिद्धो हेतुः, अर्थक्रियाकारित्वलक्षणस्य सत्त्वस्य नीलादिक्षणानां प्रत्यक्षसिद्धत्वात् । व्यापकव्यावृत्त्या व्याप्यव्यावृत्तिरिति न्यायेन व्यापकक्रमाक्रमव्यावृत्तावक्षणिकत्वात्सत्त्वव्यावृत्तेः सिद्धत्वाच्च । तच्चार्थक्रियाकारित्वं क्रमाक्रमाभ्यां व्याप्तम् । न च क्रमाक्रमाभ्यामन्यः प्रकारः संभवति ।

परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थितिः ।
नैकतापि विरुद्धानामुक्तिमात्रविरोधतः ॥

(न्यायकुसुमाञ्जलि, ३·८)

इति न्यायेन व्याघातस्योद्भटत्वात् । तौ च क्रमाक्रमौ स्थायिनः सकाशाद् व्यावर्तमानौ अर्थक्रियामपि व्यावर्तयन्तौ क्षणिकत्वपक्ष एव सत्त्वं व्यवस्थापयत इति सिद्धम् ।

त्यांपैकी नील आदी पदार्थांचे क्षणिकत्व त्यांची सत्ता ह्या साधनाच्या द्वारे अनुमानाने पुढीलप्रमाणे सिद्ध करता येते – ज्याला सत्ता आहे ते क्षणिक असते, उदाहरणार्थ मेघाचे पटल; आणि ह्या सर्व पदार्थांना सत्ता आहे. आणि हा हेतू असिद्ध आहे असे नाही; कारण, अर्थक्रियाकारित्व (म्हणजे एखाद्या प्रयोजनाच्या सिद्धीसाठी क्रिया करण्याची क्षमता) हे जिचे लक्षण ती सत्ता नील आदी पदार्थांच्या संबंधात प्रत्यक्ष प्रमाणानेच सिद्ध होते. दुसरे असे की, व्यापक वस्तूची निवृत्ती झाल्यास व्याप्य वस्तूचीही निवृत्ती होते ह्या न्यायाने व्यापक असलेले क्रम आणि क्रमाभाव यांची व्यावृत्ती असल्यामुळे व्याप्य असलेली जी सत्ता तिचीही अक्षणिकत्वापासून व्यावृत्ती होते. आणि (सत्तेचे लक्षण असलेले जे) अर्थक्रियाकारित्व ते क्रम आणि अक्रम यांच्या द्वारा व्याप्य आहे. आणि क्रम व अक्रम यांशिवाय अन्य प्रकार संभवत नाही. 'दोन वस्तूंमध्ये परस्पर विरोध असल्यास त्यांच्यामध्ये अन्य प्रकाराला अवकाश असत नाही. आणि केवळ वचनात विरोध असला तरीही विरुद्ध वस्तूंत एकता प्रस्थापित होत नाही' ह्या नियमानुसार (अन्य प्रकाराचा संभव मान्य केल्यास) महान व्याघात उपस्थित होईल. आणि ते क्रम आणि अक्रम (क्षणिक नाही असे मानलेल्या) स्थायी पदार्थापासून व्यावृत्त असल्याकारणाने त्या पदार्थापासून अर्थक्रिया सुद्धा व्यावृत्त करतात आणि याप्रमाणे सत्ता फक्त क्षणिक पदार्थातच असते हे सिद्ध करतात.

नील हा उदाहरणादाखल घेतलेला एक पदार्थ. नंतरच्या काळी ज्याप्रमाणे घटाचा निर्देश करण्याची प्रथा आहे त्याप्रमाणे प्राचीन काळी नीलाचा निर्देश केला जात असे. आणि क्षण हा शब्द क्षणिक पदार्थ म्हणजेच पदार्थ याअर्थी वापरण्यात येत असे.

नैयायिकांच्या मते हेतु तीन प्रकारे असिद्ध असू शकतो व तदनुसार आश्रयासिद्ध, स्वरूपासिद्ध आणि व्याप्यत्वासिद्ध असे तीन हेत्वाभास संभवतात. प्रस्तुत ठिकाणी असा आक्षेप संभाव्य मानला आहे की भाव (पदार्थ) ह्या पक्षाच्या ठिकाणी क्षणिकत्व साध्य करण्यासाठी जो सत्-त्व म्हणजे सत्-ता हा हेतु मांडला आहे तो असिद्ध आहे. कारण पक्षाच्या ठिकाणी तो आहे (म्हणजे पदार्थ सत्तेने युक्त आहे) हेच सिद्ध झालेले नाही. पण हेतूची पक्षधर्मता निश्चित असल्याशिवाय साध्याची सिद्धी होणार नाही. असा हेतु स्वरूपासिद्ध प्रकारचा.

सत्तेचे लक्षण अर्थक्रियाकारित्व असे म्हटले आहे. याचा अर्थ कोणत्याही पदार्थाचे अस्तित्व त्याने साध्य व्हावयाचे असलेले कार्य सिद्ध करण्याच्या त्याच्या शक्तीमुळे प्रतीत होते. प्रत्येक पदार्थ कोणते तरी प्रयोजन साध्य करण्यासाठी अस्तित्वात येतो अशी यामागची भूमिका आहे. ते प्रयोजन साध्य करण्याची क्षमता त्या पदार्थात नसेल तर त्याचे अस्तित्व अथवा सत्ता जाणवणारच नाही.

'व्यापकव्यावृत्त्या व्याप्यव्यावृत्तिः', उदाहरणार्थ, व्यापक असलेल्या अग्नीची व्यावृत्ती होऊन त्याचा अभाव उत्पन्न झाला की व्याप्य जो धूम त्याचीही व्यावृत्ती होऊन धूमाभाव उत्पन्न होतो. प्रस्तुत संदर्भात क्रमाक्रमौ हे व्यापक आणि अर्थक्रियाकारित्व म्हणजे सत्ता हे व्याप्य असल्याचे म्हटले आहे. कोणतीही क्रिया घडावयाची असेल तर एक तर ती क्रमाने घडेल किंवा क्रमविरहित अशी घडेल, याशिवाय अन्य पर्याय नाही. म्हणून क्रम आणि अक्रम हे दोन्ही नसतील तर क्रिया घडून येणारच नाही. याचा अर्थ असा की क्रम आणि अक्रम संभवनीय असतील तरच क्रिया अथवा अर्थक्रियाकारित्व म्हणजेच सत्ता संभवेल. आता क्रम आणि अक्रम फक्त क्षणिक म्हणजे एकच क्षण अस्तित्वात असणाऱ्या पदार्थांच्या

बाबतीतच संभवतात, अक्षणिक म्हणजे स्थायी पदार्थांच्या बाबतीत संभवत नाहीत. अक्षणिक पदार्थांच्या संबंधात (व्यापक अशा) क्रम आणि अक्रम यांची व्यावृत्ती असल्याकारणाने (व्याप्य जे) अर्थक्रियाकारित्व म्हणजे सत्ता ते सुद्धा व्यावृत्त होते. यावरून अक्षणिक पदार्थांच्या ठिकाणी सत्ता नाही असे ठरून त्याचा विपर्यय म्हणून क्षणिक पदार्थांच्या ठिकाणी सत्ता आहे हे सिद्ध होते असा युक्तिवाद केला आहे. स्थायी पदार्थांच्या संबंधात क्रम व अक्रम का संभवत नाहीत त्याचे स्पष्टीकरण पुढील परिच्छेदांत आढळण्यासारखे आहे.

स्थायी पदार्थात अर्थक्रियाकारित्व असंभाव्य

नन्वक्षणिकस्यार्थक्रियाकारित्वं किं न स्यादिति चेत्, तदयुक्तम्, विकल्पासहत्वात् । तथा हि वर्तमानार्थक्रियाकरणकालेऽतीतानागतयोः किमर्थक्रिययोः स्थायिनः सामर्थ्यमस्ति नो वा । आद्ये तयोरनिराकरणप्रसङ्गः, समर्थस्य क्षेपायोगात् । यद्यदा यत्करणसमर्थं तत्तदा तत्करोत्येव यथा सामग्री स्वकार्यम्, समर्थश्चायं भाव इति प्रसङ्गानुमानाच्च । द्वितीये कदापि न कुर्यात्, सामर्थ्यमात्रानुबन्धित्वादर्थक्रियाकारित्वस्य । यद्यदा यन्न करोति तत्तदा तत्रासमर्थं यथा हि शिलाशकलमङ्कुरे । न चैष वर्तमानार्थक्रियाकरणकाले वृत्तवर्तिष्यमाणे अर्थक्रिये करोतीति तद्विपर्ययाच्च ।

यावर असा आक्षेप घेतला की, क्षणिक नसलेल्या पदार्थात अर्थक्रियाकारित्व का असू नये तर त्याला आमचे उत्तर असे की, तसे समजणे युक्तीला धरून होणार नाही; कारण, त्यासंबंधात पुढील दोन्हीही संभाव्य पर्याय स्वीकारता येत नाहीत. ते पर्याय असे – वर्तमानकाळी अर्थक्रिया करण्याच्या समयी पदार्थाला भूतकाळी व भविष्यकाळी अर्थक्रिया करण्याचे सामर्थ्य असते की नसते? त्यांपैकी पहिला पर्याय स्वीकारल्यास त्या दोन्ही समयींच्या अर्थक्रियांचे निवारण न होण्याचा प्रसंग उद्भवेल, कारण ज्यात सामर्थ्य आहे त्याच्या बाबतीत कालक्षेप संभवणार नाही. शिवाय, 'जो पदार्थ जे कार्य करण्यास ज्यावेळेस समर्थ असतो तो त्यावेळीच ते केल्याशिवाय राहणार नाही, उदाहरणार्थ, 'सर्व साधनांची सामुग्री आपले कार्य सिद्ध करतेच आणि (स्वीकारलेल्या पर्यायानुसार वर्तमानकाळी अर्थक्रिया करणारा) हा पदार्थ (त्याच वेळी इतर दोन काळांतील क्रियाही करण्यास) समर्थ आहे' याप्रमाणे प्रसंगाविषयीचे अनुमान मांडता येते म्हणून (हा पर्याय स्वीकारता येत नाही). जर दुसरा पर्याय स्वीकारला तर (त्या दोन काळांतील क्रिया) तो (सामर्थ्य नसलेला पदार्थ) कधीच करणार नाही, कारण अर्थक्रियाकारित्व हे केवळ सामार्थ्यावर अवलंबून असते. शिवाय, 'जो ज्या वेळेस जे करीत नाही तो त्या वेळेस ते करण्यास असमर्थ असतो, उदाहरणार्थ अंकुर उत्पन्न न करणारा शिलाखंड; आणि (स्वीकारलेल्या दुसऱ्या पर्यायानुसार) वर्तमानकाळी अर्थक्रिया करण्याच्या वेळेस हा (पदार्थ) भूत व भविष्यकालीन अर्थक्रिया करीत नाही' – याप्रमाणे त्या (वरील) प्रसंगानुमानाच्या विपर्ययरूप अनुमानामुळे (तो पर्याय स्वीकारता येत नाही).

प्रसङ्गानुमान म्हणजे अमुक गोष्ट मान्य केल्यास अमुक प्रसंग ओढवणार त्याचे निदर्शक असे अनुमान. 'समर्थ असेल तर क्रिया करणारच' हे प्रसंङ्गानुमान; 'क्रिया करीत नाही त्याअर्थी तसे सामर्थ्य नाही' हा त्या अनुमानाचा विपर्यय.

सहकाऱ्यांच्या साहाय्याने अर्थक्रियाकारित्व अशक्य

ननु क्रमवत्सहकारिलाभात् स्थायिनोऽतीतानागतयोः क्रमेण करणमुपपद्यत इति चेत्, तत्रेदं भवान्पृष्टो व्याचष्टाम् । सहकारिणः किं भावस्योपकुर्वन्ति न वा । न चेन्नापेक्षणीयास्ते, अकिंचित्कुर्वतां तेषां तादर्थ्यायोगात् । अथ भावस्तैः सहकारिभिः सहैव कार्यं करोतीति स्वभाव इति चेत्, अङ्ग ! तर्हि सहकारिणो न जह्यात्, प्रत्युत पलायमानानपि गले पाशेन बद्ध्वा कृत्यं कुर्यात्, स्वभावस्यानपायात् । उपकारत्वपक्षे सोऽयमुपकारः किं भावाद्भिद्यते न वा । भेदपक्षे आगन्तुकस्यैव तस्य कारणत्वं स्यात्, न भावस्याक्षणिकस्य, आगन्तुकातिशयान्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात्कार्यस्य । तदुक्तम्—

वर्षातपाभ्यां किं व्योम्नश्चर्मण्यस्ति तयोः फलम् ।
चर्मोपमश्चेत्सोऽनित्यः खतुल्यश्चेदसत्फलः ॥ इति ।

यावर जर असा युक्तिवाद केला की क्रमाने युक्त असे सहकारी प्राप्त झाल्यावर (क्षणिक नसलेला) स्थायी पदार्थही भूत आणि भविष्यकालीन क्रिया क्रमाने करतो अशी उपपत्ती लावता येईल, तर त्यावर आम्ही प्रश्न विचारतो त्याचे आपण समाधान करावे. प्रश्न असा की हे सहकारी त्या पदार्थावर (साहाय्याच्या स्वरूपाचा) काही उपकार करतात की करीत नाहीत? जर नाही असे उत्तर असेल तर अशा सहकाऱ्यांची अपेक्षा करण्याचे काहीच कारण नाही; कारण ते काहीच करीत नसल्यामुळे ते त्या पदार्थाचे काही प्रयोजन साध्य करण्यास उपयुक्त होत नाहीत. आता तुम्ही जर असे म्हणालात की तो पदार्थ त्या सहकार्यांच्या समवेतच कार्य करतो असा त्याचा स्वभावच आहे, वा! तर मग तो पदार्थ त्या सहकाऱ्यांना सोडणार नाही, उलट ते पळून जात असले तरी त्यांना दोरखंडाने गळ्यात बांधून (त्यांच्या समवेत) कार्य करील; कारण स्वभाव काही बदलू शकत नाही. (सहकारी पदार्थावर साहाय्यरूप) उपकार करतात हा पक्ष स्वीकारला तर हा उपकार आणि तो पदार्थ हे परस्पराहून भिन्न आहेत की नाहीत, असे आम्ही विचारतो. भिन्न आहेत हा पर्याय स्वीकारला तर आगन्तुक असा तो उपकारच त्या क्रियेचे कारण होय, तो अक्षणिक पदार्थ कारण नाही हे मान्य करावे लागेल; कारण, कार्य हे आगन्तुक (अतिशयाशी म्हणजे) वैशिष्ट्याशीच होणाऱ्या अन्वय आणि व्यतिरेक या उभयविध संबंधाला अनुसरून सिद्ध होणार. त्याप्रमाणे पुढील वचन आहे — 'पाऊस आणि ऊन यांचे आकाशाला काय? परंतु चामड्यावर त्या दोहोंचा परिणाम होतो. जर पदार्थ चामड्यासारखा आहे असे मानले तर तो अनित्य स्वरूपाचा आहे असे ठरेल, आणि जर तो आकाशासारखा आहे असे मानले तर त्याच्यापासून कोणतेही (कार्यरूप) फल सिद्ध होणार नाही'.

भूतकालातील क्षण, वर्तमानकालीन क्षण व भविष्यकालातील भावी क्षण हे सर्व क्षण क्रमाने एकामागून एक असे अस्तित्वात येऊन तात्काल नष्ट होतात. जर पदार्थ क्षणिक नाही असे मानले तर तो स्थायी, नित्य आहे असे ठरून त्याच्या बाबतीत क्षणांच्या वरील क्रमाला काही अर्थ राहणार नाही. परंतु कोणतीही क्रिया घडते तेव्हा ती क्षणांच्या क्रमानेच घडून येते. म्हणून स्थायी स्वरूपाचा पदार्थ त्या प्रक्रियेशी असंबद्ध असल्याकारणाने क्रियेच्या निष्पत्तीला तो कारणीभूत होऊ शकत नाही. अशा प्रकारच्या मागील परिच्छेदातील युक्तिवादावर तोड म्हणून मांडलेल्या एका विचाराचा येथे परामर्श घेतला आहे. क्रमयुक्त सहकाऱ्यांचे साहाय्य लाभून क्रमविरहित असाही स्थायी कार्योत्पत्तीस कारणीभूत होऊ शकेल हा तो विचार. बीज हा स्थायी मानलेला पदार्थ, माती, पाणी इत्यादी त्याचे सहकारी व अंकुर हे त्याचे कार्य हे उदाहरण लक्षात ठेवणे सोईचे आहे.

'अथ भावस्तैः सहकारिभिः इ.' यात मूळ प्रश्नात निर्दिष्ट केलेल्या उपकारकत्व व अनुपकारकत्व या दोन पर्यायांहून भिन्न अशा तिसऱ्या पर्यायाचा निर्देश आहे. क्रमयुक्त सहकाऱ्यांच्या समवेत कार्य करणे हा त्या पदार्थाचा स्वभावच आहे हा तो तिसरा पर्याय. तोही स्वीकार्य नाही.

'अन्वयव्यतिरेकानुविधायित्व' म्हणजे (प्रस्तुत ठिकाणी) कार्याचा अतिशयाशी (उपकारामुळे उत्पन्न झालेल्या विशेषाशी) अन्वय व व्यतिरेक ह्या दोन्ही प्रकारे असणारा संबंध. जेथे अतिशय असतो तेथे कार्य असते हा अन्वयरूप संबंध, जेथे अतिशय नसतो तेथे कार्य नसते हा व्यतिरेकरूप संबंध. 'अङ्कुरोन्मुखता' हा अतिशय असे समजता येईल.

उद्धृत केलेल्या श्लोकाचे तात्पर्य असे की एखाद्या पदार्थावर दुसऱ्या पदार्थाचा काही परिणाम झाला तर त्यामुळे त्याच्या स्वरूपात बदल होतो. म्हणजे तो स्थायी स्वरूपाचा नाही असे ठरते. आणि जर त्याच्यावर काही परिणाम होत नाही असे मानले तर त्याच्यावर कोणी काही उपकार करून अतिशय निर्माण करणार नाही व त्यामुळे कार्यनिष्पत्तीही होणार नाही.

किं च सहकारिजन्योऽतिशयः किमतिशयान्तरमारभते न वा । उभयथापि प्रागुक्तदूषणपाषाणवर्षणप्रसङ्गः। अतिशयान्तरारम्भपक्षे बहुमुखानवस्थादौःस्थ्यमपि स्यात् । अतिशये जनयितव्ये सहकार्यन्तरापेक्षायां तत्परंपरापात इत्येकानवस्थास्थेया ।

शिवाय, सहकाऱ्यांच्यामुळे उत्पन्न होणारा अतिशय दुसरा अतिशय उत्पन्न करतो की नाही? कोणताही पर्याय स्वीकारला तरी वर निर्दिष्ट केलेल्या दोषरूपी पाषाणांच्या वर्षावाचा प्रसंग ओढवेल. त्याशिवाय दुसरा अतिशय उत्पन्न होतो हा पक्ष स्वीकारल्यास अनेक प्रकारच्या अनवस्थेची दुःस्थिती सुद्धा उद्भवेल. (दुसरा) अतिशय उत्पन्न व्हावा यासाठी अन्य सहकाऱ्यांची अपेक्षा असल्याकारणाने त्यांची एक परंपराच आवश्यक होऊन एक अनवस्था अटळ होईल.

'प्रागुक्तदूषण' म्हणजे दुसरा अतिशय उत्पन्न होतो असे मानल्यास तोच अतिशय कार्योत्पत्तीचे कारण ठरेल, मूळ पदार्थ कार्योत्पादक असे समजता येणार नाही. जर दुसरा अतिशय उत्पन्न होत नाही असे मानले तर कार्यसिद्धीच होणार नाही. पदार्थात क्षणाक्षणाला परिवर्तन होऊन नवनवीन अतिशय उत्पन्न झाल्याशिवाय कार्य अस्तित्वात येणार नाही. आणि स्थायी पदार्थाच्या संबंधात ही प्रक्रिया संभवनीय नाही.

तथा सहकारिभिः सलिलपवनादिभिः पदार्थसार्थैराधीयमाने बीजस्यातिशये बीजमुत्पादकमभ्युपेयम् । अपरथा तदभावेऽप्यतिशयः प्रादुर्भवेत् । बीजं चातिशयमादधानं सहकारिसापेक्षमेवाधत्ते । अन्यथा सर्वदोपकारापत्तौ अङ्कुरस्यापि सदोदयः प्रसज्येत । तस्मादतिशयार्थमपेक्ष्यमाणैः सहकारिभिरतिशयान्तरमाधेयं बीजे । तस्मिन्नप्युपकारे पूर्वन्यायेन सहकारिसापेक्षस्य बीजस्य जनकत्वे सहकारिसंपाद्यबीजगतातिशयानवस्था प्रथमा व्यवस्थिता ।

तसेच सहकारी असलेल्या पाणी, वारा इत्यादी पदार्थांच्या समुदायाच्या द्वारा बीजामध्ये अतिशय उत्पन्न केला जातो तेव्हा बीज (त्या अतिशयाच्या) उत्पत्तीस कारणीभूत होते असे समजले पाहिजे. नाही तर त्या बीजाच्या अभावी सुद्धा अतिशयाचा प्रादुर्भाव होऊ शकेल. आणि बीज अतिशयाची निष्पत्ती करते तेव्हा त्याला सहकाऱ्यांची अपेक्षा असते (असेही समजले पाहिजे). नाहीतर उपकार हा सदासर्वकाळ अस्तित्वात आहे अशी

परिस्थिती होऊन अंकुराची सुद्धा सदा उत्पत्ती होत राहते असा प्रसंग उद्‌भवेल. यास्तव अतिशय उत्पन्न व्हावा म्हणून ज्या सहकाऱ्यांची अपेक्षा आहे त्यांनी बीजाच्या ठिकाणी दुसरा अतिशय उत्पन्न करणे आवश्यक होईल. मग पूर्वीच्या नियमानुसार त्या (दुसऱ्या अतिशयाच्या स्वरूपाच्या) उपकाराच्या संबंधात सहकारिसापेक्ष असे बीजाचे उत्पादकत्व मान्य करावे लागून सहकाऱ्यांच्या द्वारा निष्पन्न होणाऱ्या बीजाच्या ठिकाणच्या अतिशयपरंपरेची अनवस्था ही पहिली अनवस्था उद्‌भवेल.

'बीजं चातिशयमादधानं इ.' –वर बीजाला अतिशयाचे उत्पादक म्हटले आहे. त्याचा अर्थ असा होतो की बीज स्वतःच्या ठिकाणी हा अतिशय उत्पन्न करते. त्याला उद्देशून हे विधान केले आहे. 'आदधानम्' व 'आधत्ते' यांच्या अगोदर 'स्वस्मिन्' अध्याहृत धरल्यास अर्थ स्पष्ट होण्यास मदत होते व धा-धातू ग्रह्-धातूच्या अर्थी समजण्याची आवश्यकता उरत नाही.

'सहकारिभिरतिशयान्तरं इ.' – येथे असा युक्तिवाद केलेला दिसतो की बीजामध्ये अतिशय उत्पन्न होतो त्याला कारण बीज स्वतःच असे मान्य केल्यावर त्या अतिशयाच्या उत्पत्तीस उत्पादक म्हणून सहकारिवर्ग कारणीभूत होत नाही असे ठरते. मग ह्या सहकारिवर्गाच्या व्यापाराचे स्वरूप काय असा प्रश्न उपस्थित होतो. त्याचे उत्तर असे गृहीत धरले आहे की ज्याची अपेक्षा आहे असा हा सहकारिवर्ग बीजामध्ये दुसरा अतिशय उत्पन्न करतो, ज्याच्यामुळे बीज पहिल्या अतिशयाचे उत्पादक होते. कारण, ज्याची अपेक्षा असते तो पदार्थ अतिशय उत्पन्न करणारच. नाहीतर त्याची अपेक्षा का असावी? सहकाऱ्यांच्या द्वारा उत्पन्न होणाऱ्या ह्या दुसऱ्या अतिशयामुळेच बीज पहिल्या अतिशयाच्या उत्पत्तीस कारणीभूत होते अशी कल्पना अभिप्रेत दिसते. नंतर ह्या दुसऱ्या अतिशयाच्या उत्पत्तीसही बीजच कारणीभूत होते, असे ठरून त्यासाठी त्याला पुन्हा सहकारिवर्गाचे साहाय्य अपेक्षित असणार आणि मग बीज दुसऱ्या अतिशयाचे उत्पादक व्हावे म्हणून सहकारिवर्ग तिसरा अतिशय उत्पन्न करणार. याप्रमाणे अतिशयांची परंपरा उत्पन्न होऊन अनवस्थाप्रसंग उद्भवेल असा विचार येथे मांडलेला दिसतो.

अथोपकारः कार्यार्थमपेक्ष्यमाणोऽपि बिजादिनिरापेक्षं कार्य जनयति तत्सापेक्षं वा । प्रथमे बीजादेरहेतुत्वमापतेत् । द्वितीयेऽपेक्ष्यमाणेन बीजादिनोपकारेऽतिशय आधेयः । एवं तत्र तत्रापीति बीजादिजन्यातिशयनिष्ठातिशय परंपरापात इति द्वितीयानवस्था स्थिरा भवेत् ।

पुन्हा (असा प्रश्न विचारता येईल की) कार्याच्या सिद्धीसाठी उपकाराची अपेक्षा केली जाते तरी सुद्धा तो उपकार बीज आदींची अपेक्षा न करताच कार्य उत्पन्न करतो की त्याला त्यासाठी त्यांची अपेक्षा असते? पहिला पर्याय स्वीकारला तर बीज वगैरे कार्याचे हेतू (कारण) नाहीत असे ठरेल. दुसरा पर्याय स्वीकारल्यास ज्या बीज आदींची अपेक्षा असते ते उपकारात अतिशय उत्पन्न करतात असे मान्य करावे लागेल. याप्रमाणे त्याच्या ठिकाणी दुसरा, त्याच्या ठिकाणी तिसरा अशा तऱ्हेची बीज आदींनी उत्पन्न केलेल्या (पहिल्या) अतिशयाच्या ठिकाणी अतिशयांची परंपरा उत्पन्न होऊन दुसरी अनवस्था पक्की होईल.

'अपेक्ष्यमाणेन बिजादिना इ.' – या ठिकाणी ज्या वस्तूची अपेक्षा असते ती वस्तू अतिशय उत्पन्न करते हा नियम स्पष्ट होतो.

एवमपेक्ष्यमाणेनोपकारेण बीजादौ धर्मिण्युपकारान्तरमाधेयम् इत्युपकाराधेयबीजाश्रयातिशयपरंपरापात इति तृतीयानवस्था दुरवस्था भवेते ।

त्याचप्रमाणे ज्याची अपेक्षा असते त्या उपकाराने बीज आदी धर्मीच्या ठिकाणी दुसरा अतिशय उत्पन्न केला जातो – याप्रमाणे उपकाराच्या द्वारा निष्पन्न होणारी बीजाच्या आश्रयाने असणारी अतिशयांची परंपरा उत्पन्न होऊन तिसरी अनवस्था अपरिहार्य होईल.

बीज आदी 'धर्मिन्' आणि उपकार हा त्याचा 'धर्म'.

येथपावेतो पदार्थ व त्याच्यावर सहकाऱ्यांच्या द्वारा होणारा उपकार यांत भेद आहे हा पर्याय स्वीकारल्यास निर्माण होणाऱ्या दोषांचे विवेचन केले आहे. पुढील परिच्छेदात त्यांच्यात भेद नाही ह्या पर्यायाचा विचार केला आहे.

अथ भावादभिन्नोऽतिशयः सहकारिभिराधीयत इत्यभ्युपगम्येत तर्हि प्राचीनो भावोऽनतिशयात्मा निवृत्तोऽन्यश्चातिशयात्मा कुर्वद्रूपादिपदवेदनीयो जायत इति फलितं ममापि मनोरथद्रुमेण । तस्मात्क्रमेणाक्षणिकस्यार्थक्रिया दुर्घटा ।

आता सहकाऱ्यांच्या द्वारा पदार्थाहून भिन्न नसलेला असा अतिशय त्याच्या ठिकाणी उत्पन्न केला जातो ह्या पर्यायाचा स्वीकार केला तर अतिशयविहीन अशा स्वरूपाचा अगोदरचा पदार्थ निवृत्त (नष्ट) होऊन अतिशययुक्त स्वरूपाचा दुसराच पदार्थ – ज्याला 'कुर्वद्रूप' इत्यादी संज्ञा आहेत – त्या जागी उत्पन्न होतो (हे मान्य करावे लागेल), म्हणजे माझ्या मनोरथरूपी वृक्षाला सुद्धा फळे आली (अर्थात माझेच मत बरोबर असल्याचे सिद्ध झाले). म्हणून क्षणिक नसलेला (स्थायी) पदार्थ क्रमाने काही अर्थक्रिया करील ही अत्यंत कठीण गोष्ट आहे.

'कुर्वद्रूप' हा बौद्धांचा पारिभाषिक शब्द आहे. परिणामोन्मुख रूप म्हणजे कार्योत्पत्तीस तयार झालेले पदार्थाचे स्वरूप असा त्याचा अर्थ.

नाप्यक्रमेण घटते, विकल्पासहत्वात् । तथा हि युगपत्सकलकार्यकरणसमर्थः स्वभावस्तदुत्तरकालमनुवर्तते न वा । प्रथमे तत्कालवत्कालान्तरेऽपि तावत्कार्यकरणमापतेत् । द्वितीये स्थायित्ववृत्त्याशा मूषितभक्षितबीजादौ अङ्कुरादिजननप्रार्थनामनुहरेत् ।

(स्थायी स्वरूपाचा पदार्थ तिन्ही काळांतील क्रिया) क्रमरहित रीतीने (म्हणजे एकसमयावच्छेदेकरून करतो) हे सुद्धा संभवनीय नाही; कारण पुढे निदर्शित झालेले दोन्हीही पर्याय स्वीकारता येण्यासारखे नाहीत. ते पर्याय असे–एकाच वेळेस सगळी कार्ये करण्यास समर्थ असलेला (त्या पदार्थाचा) स्वभाव त्यानंतरच्या काळी अस्तित्वात असतो की नाही? पहिला पर्याय स्वीकारल्यास त्या काळी ज्याप्रमाणे सगळी कार्ये केली गेली त्याप्रमाणे नंतरच्या काळी सुद्धा ती सगळी कार्ये तशीच केली जाण्याचा प्रसंग उद्भवेल. दुसरा पर्याय स्वीकारला तर तो पदार्थ (क्षणिक नसून) स्थायी स्वरूपाचा असेल अशी अपेक्षा करणे म्हणजे उदरांनी खाल्लेल्या बीज वगैरेमध्ये अंकुरची उत्पत्ती होईल अशी आशा बाळगण्यासारखे आहे.

'स्वभावः' च्या जागी 'स भावः' (तो पदार्थ) असा पाठभेद आहे. पण 'स्वभावः' च अधिक समर्पक. दुसऱ्या पर्यायानुसार स्वभाव टिकला नाही तर पदार्थाला स्थायी मानणे अशक्य आहे.

'तावत्कार्यकरणम्' म्हणजे भूत, वर्तमान व भविष्य काळांतील सर्व कार्ये एकाच वेळी एकदम करणे. एकदा असे घडल्यानंतर पुन्हा तसे घडले असे समजणे सर्वस्वी असमंजसपणाचे आहे.

यद्विरुद्धधर्माध्यस्तं तन्नाना यथा शीतोष्णे । विरुद्धधर्माध्यस्तश्चायमिति जलधरे प्रतिबन्धसिद्धिः । न चायमसिद्धो हेतुः, स्थायिनी कालभेदेन सामर्थ्यासामर्थ्ययोः प्रसङ्गतद्विपर्ययसिद्धत्वात् । तत्रासामर्थ्यसाधकौ प्रसङ्गतद्विपर्ययौ प्रागुक्तौ । सामर्थ्यसाधकावभिधीयेते । यद्यदा यज्जननासमर्थं तत्तदा तन्न करोति यथा शिलाशकलमङ्कुरम् । असमर्थश्चायं वर्तमानार्थक्रियाकरणकालेऽतीतानागतयोरर्थक्रिययोरिति प्रसङ्गः । यद्यदा यत्करोति तत्तदा तत्र समर्थ यथा सामग्री स्वकार्ये । करोति चायमतीतानागतकाले तत्कालवर्तिन्यावर्थक्रिये भाव इति प्रसङ्गव्यत्ययो विपर्ययः ।

जो पदार्थ परस्परविरुद्ध अशा धर्मांनी व्याप्त असतो तो (त्या कारणाने) भिन्न भिन्न होतो, उदाहरणार्थ, शीत आणि उष्ण (यांनी व्याप्त पदार्थ), आणि हा (मेघ) परस्परविरुद्ध धर्मांनी व्याप्त आहे – याप्रमाणे मेघाच्या संबंधात प्रतिबंध (व्याप्ति) असल्याचे सिद्ध होते. आणि हा हेतू असिद्ध (स्वरूपासिद्ध) आहे असे मुळीच नाही; कारण स्थायी पदार्थाच्या बाबतीत (वर्तमानकालीन व भूतभविष्यकालीन याप्रमाणे) कालाच्या भिन्नतेनुसार (अर्थक्रिया करण्याचे) सामर्थ्य व असामर्थ्य प्रसङ्गानुमान व प्रसङ्गविपर्ययानुमान यांच्या द्वारा सिद्ध होतात. त्यांपैकी (भूतभविष्यकालीन अर्थक्रियांच्या विषयी) (स्थायी पदार्थाचे) असामर्थ्य सिद्ध करणारे प्रसङ्गानुमान व विपर्ययानुमान यांचा निर्देश वर केला आहे. आता सामर्थ्य सिद्ध करणारे ते दोन अनुमान प्रस्तुत करतो. (ते असे–) 'जो पदार्थ ज्या वेळेस जी गोष्ट उत्पन्न करण्यास असमर्थ असतो तो ती गोष्ट त्या वेळेस करीत नाही, उदाहरणार्थ, अंकुरोत्पत्ती करण्यास (असमर्थ असलेला) शिलाखंड; आणि हा पदार्थ वर्तमानकाळी अर्थक्रिया करण्याच्या वेळेस भूत-भविष्यकालीन अर्थक्रिया करण्यास असमर्थ आहे' हे प्रसङ्गानुमान. आणि 'जो पदार्थ ज्या वेळेस जी गोष्ट करतो तो त्या वेळेस ती गोष्ट करण्यास समर्थ असतो, उदाहरणार्थ, आपले कार्य करणारी सामुग्री; आणि हा पदार्थ भूतकाळी व भविष्यकाळी त्या त्या काळच्या अर्थक्रिया संपादित करतो' हे प्रसङ्गाच्या व्यतिरेकरूप असलेले विपर्ययानुमान.

पदार्थ क्षणिक नसून स्थायी आहे असे मानले तर तो क्रमाने अथवा अक्रमाने अर्थक्रिया करण्यास समर्थ नसल्याकारणाने त्याला सत्-ता नाही असे ठरेल, म्हणजे सत् पदार्थ अक्षणिक असू शकत नाही असे येथवर प्रतिपादन केले आहे. आता सत् पदार्थ क्षणिकच असतो याचे अधिक स्पष्टीकरण करण्यासाठी मेघासंबंधीचा दृष्टान्त समुचित असल्याचे प्रतिपादन प्रस्तुत केले जात आहे. 'विरुद्ध धर्म' –मेघाच्या संबंधात क्षणोक्षणी बदलणारे त्याचे रंग व रूप हे एकच नसल्यामुळे त्यांत परस्पर विरोध असतो, म्हणून प्रत्येक क्षणी अस्तित्वात असलेला मेघ इतर सर्व क्षणी अस्तित्वात असलेल्या मेघांहून भिन्न व स्वतंत्र आहे; तेव्हा सत् हे क्षणिक आहे हे सिद्ध होते – असा हा युक्तिवाद आहे. शीत व उष्ण हे परस्परविरुद्ध धर्म एकत्र असू शकत नसल्यामुळे ते ज्या पदार्थात असतील ते पदार्थ परस्पराहून भिन्न असतात –असे ह्या अनुमानातील दृष्टान्ताचे स्वरूप आहे.

'प्रतिबन्ध' म्हणजे व्याप्ति. व्याप्ति सिद्ध झालेली असली की तिच्या आधारे केलेले अनुमानही सिद्ध होते. म्हणून मेघाचे क्षणिकत्व सिद्ध होते.

'न चायमसिद्धो हेतुः' —मेघाच्या ठिकाणी 'विरुद्धधर्माध्यस्तत्व' हा हेतु विद्यमान नसता तर पक्षधर्मता नसल्याकारणाने तो स्वरूपासिद्ध हेतु ठरला असता. पण तशी स्थिती नाही. मेघात क्षणोक्षणी परस्परविरुद्ध धर्म निर्माण होतच असतात.

'प्रागुक्तौ' —वर 'यत् समर्थ तत् कर्तृ' अशा अन्ययव्याप्तीवर आधारित प्रसङ्गानुमान व 'यत् न कर्तृ तत् न समर्थम्' या त्याच्याच व्यतिरेकव्याप्तीवर आधारित प्रसङ्गविपर्ययानुमान यांचा निर्देश केला आहे. ही दोन अनुमाने स्थायी (स्वरूपाचा असा मानलेला) पदार्थ तिन्ही कालांतील क्रिया करण्यास असमर्थ आहे हे सिद्ध करतात असे प्रस्तुत ठिकाणी म्हटले आहे. वस्तुतः वरील व्यतिरेकी-अनुमानच साक्षात असामर्थ्य सिद्ध करणारे आहे. पण ही व्यतिरेक-व्याप्ति पहिल्या अन्वय—व्याप्तीचाच विपर्यय असल्यामुळे दोन्ही मिळून एकच अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान अभिप्रेत आहे असे समजता येण्यासारखे आहे.

'सामर्थ्यसाधकौ' —ज्या पदार्थाच्या संबंधात क्रिया करण्याचे सामर्थ्य दोन अनुमानांनी सिद्ध होते असे येथे म्हटले आहे तो पदार्थ स्थायी स्वरूपाचा आहे असे समजणे आवश्यक आहे. त्याचे सामर्थ्य त्या त्या कालातील कार्य त्या त्या कालातच करण्याचे आहे. येथील प्रसङ्गानुमान 'यत् न समर्थ तत् न कर्तृ' ह्या व्यतिरेक-व्याप्तीवर आधारित आहे, तर प्रसङ्गविपर्ययानुमान 'यत् कर्तृ तत् समर्थम्' ह्या अन्वय-व्याप्तीवर. या प्रकरणीही हे दुसरे अनुमानच साक्षात सामर्थ्यसाधक आहे. परंतु वरीलप्रमाणेच येथेही एकच अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान अभिप्रेत असल्याचे समजता येईल. या ठिकाणी 'प्रसङ्ग' शब्दाच्या उपयोगाची उपपत्ती जर सामर्थ्य नसेल तर कार्य निष्पन्न न होण्याचा प्रसंग ओढवेल अशा प्रकारे लावता येण्यासारखी आहे.

पदार्थाच्या ठिकाणी सामर्थ्य व असामर्थ्य हे परस्परविरुद्ध धर्म असल्यामुळे त्याला स्थायी मानता येत नाही असा अंती निष्कर्ष निघतो.

तस्माद्विपक्षे क्रमयौगपद्यव्यावृत्त्या व्यापकनुपलम्भेनाधिगतव्यतिरेकव्याप्तिकं प्रसङ्गतद्विपर्ययबलाद् गृहीतान्वयव्याप्तिकं च सत्त्वं क्षणिकत्वपक्ष एव व्यवस्थास्यतीति सिद्धम् । तदुक्तं ज्ञानश्रिया —

यत्सत्तत्क्षणिकं यथा जलधरः सन्तश्च भावा अमी
सत्ता शक्तिरिहार्थकर्मणि मितेः सिद्धेषु सिद्धा न सा ।
नाप्येकैव विधान्यथा परकृतेनापि क्रियादिर्भवेद्
द्वेधापि क्षणभङ्गसंगतिरतः साध्ये च विश्राम्यति ॥ इति ।

या सर्वाचा निष्कर्ष असा की (क्षणिक पदार्थाचा) विरुद्ध पक्ष (जो अक्षणिक म्हणजे स्थायी पदार्थ) त्याच्या संबंधात क्रम आणि एकसमयावच्छेद यांची व्यावृत्ती होत असल्याकारणाने (क्रमाक्रमौ ह्या) व्यापकाच्या अभावी व्यतिरेक-व्याप्तीने युक्त होणारे आणि प्रसङ्ग व त्याचा विपर्यय यांच्या जोरावर अन्वय-व्याप्तीने युक्त होणारे सत्-त्व क्षणिकत्वपक्षातच प्रस्थापित होऊन राहील हे सिद्ध होते. ज्ञानश्री यांनी त्याप्रमाणे म्हटले आहे— 'जे सत् आहे ते क्षणिक आहे, उदाहरणार्थ, मेघ. आणि हे (सर्व) पदार्थ सत् आहेत. या संबंधात सत्-ता म्हणजे अर्थक्रिया करण्याची शक्ती. सिद्ध म्हणजे स्थायी स्वरूपाच्या पदार्थांमध्ये ती शक्ती नाही हे प्रमाणाने (मितेः) सिद्ध होते. (त्या पदार्थांत) (क्रम आणि अक्रम यांपैकी) एकही प्रकार संभवतच नाही. नाहीतर (कोणताही प्रकार संभवतो असे मानल्यास) एकाने कार्य केले असताही ती दुसऱ्याच पदार्थाची क्रिया वगैरे असल्याचे

ठरेल. (क्रम व अक्रम ह्या) दोन्हीही प्रकारांनी पदार्थ एका क्षणात नष्ट होतो हे सुसंगत असल्याचे ठरते आणि त्यामुळे आमचे साध्य सिद्ध होते.'

क्रमाक्रमौ हे व्यापक आणि अर्थक्रियाकारित्व हे व्याप्य असे वर म्हटले आहे. त्याचप्रमाणे सत्ता म्हणजे अर्थक्रियाकारिकत्व याचाही तेथे निर्देश आहे. स्थायी पदार्थाच्या संबंधात क्रम आणि अक्रम संभाव्य नसल्यामुळे त्याच्या ठिकाणी अर्थक्रियाकारित्व नसते, म्हणून त्याला सत्ता असणे शक्य नाही या अर्थाची व्यतिरेक-व्याप्ति पुढीलप्रमाणे मांडता येईल. – 'यत्र क्रमाक्रमौ न स्तः तत्र अर्थक्रियाकारित्वरूपं सत्त्वं नास्ति'. सत्त्वाच्या संबंधातील अन्वय-व्याप्ति 'यत्र सत्त्वं तत्र अर्थक्रियाकारित्वम्' अशी आहे. ही व्याप्ति प्रसङ्ग आणि त्याचा विपर्यय यांच्या बळावर सिद्ध होते असे म्हटले आहे. वर सामर्थ्यसाधक अशा ज्या प्रसङ्गानुमान व तद्विपर्ययानुमान यांचा उल्लेख केला आहे त्यांचाच हा निर्देश आहे. व्यतिरेकव्याप्तीच्या योगाने स्थायी पदार्थाच्या ठिकाणी सत्ता शक्य नाही हे सिद्ध झाल्यावर अन्वय-व्याप्तीच्या साहाय्याने सत्त्व क्षणिक पदार्थाच्याच ठिकाणी असल्याने सिद्ध होते. दोन्हीही व्याप्ती क्षणिकत्वसिद्धीला आवश्यक आहेत.

'नाप्येकैव विधा' यातील शब्दांचा अन्वय 'एका अपि विधा न एव' असा लावणेच योग्य आहे. 'परकृतेन' यातील पर म्हणजे वर निर्देशिलेले सहकारी, सत्तासिद्धीच्या संबंधात सामान्याचे खंडन

न च कणभक्षाक्षचरणादिपक्षकक्षीकारेण सत्तासामान्ययोगित्वमेव सत्त्वमिति मन्तव्यम्, सामान्यविशेषसमवायानामसत्त्वप्रसङ्गात् । न च तत्र स्वरूपसत्तानिबन्धनः सद्व्यवहारः, प्रयोजकगौरवापत्तेः, अनुगतत्वाननुगतत्वविकल्पपराहतेश्च । सर्षपमहीधरादिषु विलक्षणेषु क्षणेष्वनुगतस्याकारस्य मणिषु सूत्रवद् भूतगणेषु गुणवद्याप्रतिभासनाच्च ।

तसेच (वैशेषिकशास्त्रप्रवर्तक) कणाद, (न्यायसूत्रकार) गौतम आदींच्या मताचा स्वीकार करून सत्ता ह्या सामान्याने युक्त असणे म्हणजेच सत्-त्व असे मानता येणार नाही. कारण, (तसे मानल्यास) सामान्य, विशेष आणि समवाय ह्या (वैशेषिकांनी स्वीकृत केलेल्या) पदार्थांच्या ठिकाणी सत्-त्व (म्हणजेच सत्ता) नाही असे मानण्याचा प्रसंग ओढवेल. आणि त्या (तीन पदार्थांच्या) बाबतीत त्यांच्या स्वरूपाच्या सत्तेवर आधारित असा सत् शब्दाचा उपयोग होतो असेही म्हणता येणार नाही. कारण (तसे केल्यास) (सत्-शब्दाच्या उपयोगास कारणीभूत होणारी) पुष्कळ निमित्ते आहेत असे ठरेल, आणि (सामान्याच्या संदर्भात) अनेक पदार्थांत विद्यमान असणे आणि तसे विद्यमान नसणे ह्या भेदाचे निराकरण होईल. तसेच राई, पर्वत इत्यादी भिन्न भिन्न पदार्थांत विद्यमान असलेले आकार– माळेतील मण्यांच्या मध्ये असलेल्या सूत्राप्रमाणे किंवा पंचमहाभूतांच्या ठिकाणी असलेल्या गुणांप्रमाणे – भासमान होत नाहीत म्हणूनही (सत्ता ही स्व–रूपावर अवलंबून आहे असे मानता येत नाही).

'सत्तासामान्ययोगित्वं सत्त्वम्' – वैशेषिकांनी केलेल्या बऱ्याचशा व्याख्या पदार्थाच्या सामान्याच्या म्हणजे जातीच्या विद्यमानतेनुसार केलेल्या असतात, 'गुणत्वसामान्यवान् गुणः' इत्यादी. त्याप्रमाणे सत्ची व्याख्या 'सत्तासामान्यवत्' अशी केली जाते. म्हणजे ज्या पदार्थाच्या ठिकाणी सत्-ता अथवा सत्-त्व हे सामान्य विद्यमान आहे तो सत्. परंतु ही व्याख्या स्वीकारली तर सामान्य, विशेष आणि समवाय हे पदार्थ सत् नाहीत म्हणजे ते अस्तित्वात नाहीत असे ठरेल. कारण ह्या तिघांच्या ठिकाणी सामान्य विद्यमान असणे शक्य नाही.

'स्वरूपसत्तानिबन्धनः सद्व्यवहारः' – वैशेषिक असे म्हणू शकतील की हे तीन पदार्थ सत् आहेत असे म्हणता येते ते त्यांच्या ठिकाणी सत्ता हे सामान्य आहे म्हणून नाही, तर त्यांच्या स्वरूपाला सत्-ता असते म्हणजे ते आपल्या स्वरूपाने विद्यमान असतात म्हणून. हे मत तीन कारणांस्तव अस्वीकार्य असल्याचे म्हटले आहे. 'प्रयोजकगौरवापत्ति' हे पहिले कारण. सत् शब्दाच्या व्यवहाराला एकाहून अधिक निमित्ते – इतर पदार्थांच्या बाबतीत सत्ता-सामान्याची विद्यमानता आणि ह्या तीन पदार्थांच्या बाबतीत त्यांची स्वरूपाने विद्यमानता – कारणीभूत (प्रयोजक) होतात असे होईल. त्यात अनावश्यक गौरव (अधिकता) आहे. क्षणिकत्व हे सत्चे लक्षण मानले की, हे एकच प्रयोजक सर्वत्र पर्याप्त होते. दुसरे कारण 'अनुगतत्वाननुगतत्वविकल्पपराहति' असे आहे. वैशेषिककृत सामान्याची व्याख्या 'नित्यमेकमनेकानुगतम्' अशी आहे. घटत्व हे सामान्य नित्य आहे, एक आहे आणि अनेक घट-व्यक्तींच्या ठिकाणी विद्यमान आहे. जर सामान्याचे सत्-त्व केवळ त्याच्या स्वरूपाच्या विद्यमानतेवर अवलंबून आहे असे मानले तर अनेक व्यक्तींच्या ठिकाणची विद्यमानता ह्या त्याच्या वैशिष्ट्याला काही अर्थ न राहून तसे विद्यमान असणे किंवा नसणे ह्या विकल्पाचा म्हणजे भेदाचा लोप होईल. तिसरे कारण भिन्न भिन्न पदार्थांतील आकार प्रतिभासमान होत नाहीत असे निर्दिष्ट केले आहे. सत्-ता हे सामान्य राई, पर्वत अशासारख्या परस्परांहून अति भिन्न अशा पदार्थांत विद्यमान आहे असे वैशेषिक मानतात. पण त्या सामान्याचा तेथील आकार भासमान होत नाही, म्हणजे राई आणि पर्वत यांतील सामान्य एकाकार अथवा एकरूपच आहे असे प्रतीत होत नाही. सूत्रवद् आणि गुणवद् ह्या दोन्ही दृष्टांतांवरून हे स्पष्ट आहे की हे विपक्षदृष्टान्त आहेत. माळेतील सूत्र भासमान होते, तसेच भूतगणातील सत्त्वादी गुण भासमान होतात. भिन्न भिन्न पदार्थांतील सामान्याची सत्ता तशी भासमान होत नाही.

किं च सामान्यं सर्वगतं स्वाश्रयसर्वगतं वा । प्रथमे सर्ववस्तुसंकरप्रसङ्ग, अपसिद्धान्तापत्तिश्च । यतः प्रोक्तं प्रशस्तपादेन 'स्वविषयसर्वगतम्' इति । किं च विनष्टे घटे सामान्यमवतिष्ठते, विनश्यति, स्थानान्तरं गच्छति वा । प्रथमे निराधारत्वापत्तिः, द्वितीये नित्यत्ववाचोयुक्त्ययुक्तिः, तृतीये द्रव्यत्वप्रसक्तिः, इत्यादिदूषणग्रहग्रस्तत्वात्सामान्यमप्रामाणिकम् । तदुक्तम् –

अन्यत्र वर्तमानस्य ततोऽन्यस्थानजन्मनि ।
तस्मादचलतः स्थानाद् वृत्तिरित्यतियुक्तता ॥
यत्रासौ वर्तते भावस्तेन संबध्यते न तु ।
तद्देशिनं च व्याप्नोति किमप्येतन्महाद्भुतम् ॥
न याति न च तत्रासीदस्ति पश्चान्न चांशवत् ।
जहाति पूर्व नाधारमहो व्यसनसंततिः ॥ इति ।

शिवाय, सामान्य हे सर्व पदार्थांत विद्यमान असते की त्याचा आश्रय असलेल्या पदार्थांतच विद्यमान असते? पहिला पर्याय स्वीकारला तर सर्व पदार्थांचा संकर होण्याचा (त्यांच्यातील भेदाचा सर्वस्वी लोप होण्याचा) प्रसंग उद्भवेल आणि चुकीचा सिद्धांत स्वीकारण्याची आपत्ती ओढवेल. कारण (वैशेषिकसूत्रांवरील भाष्यकार) प्रशस्तपादांनी 'आपला विषय असलेल्या सर्व पदार्थांत विद्यमान असणारे' असे (सामान्याविषयी) म्हटले आहे. आणखी असे विचारता येईल की घट नष्ट झाल्यावर त्यातील (घटत्व हे) सामान्य मागे अवशिष्ट राहते की (घटाबरोबरच) नाश पावते की दुसऱ्या कोठे निघून जाते? पहिल्या पर्यायात सामान्य आधाराशिवाय असल्याची आपत्ती ओढवेल, दुसऱ्यात सामान्य नित्य असल्याबद्दलचा युक्तिवाद फोल ठरेल आणि तिसऱ्यात सामान्य हे द्रव्य आहे असे मानण्याचा प्रसंग येईल – याप्रमाणे अनेक दोषरूपी ग्रहांनी ग्रासले गेल्याकारणाने सामान्य हा प्रमाणसिद्ध पदार्थ नाही असे ठरते. त्यासंबंधात म्हटले आहे – 'एके ठिकाणी (उदाहरणार्थ, विद्यमान घटात) अस्तित्वात असलेले सामान्य त्या स्थानापासून निघून न जाताही दुसऱ्या ठिकाणी नव्याने

उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थात (घटात) अवतीर्ण होते ही कल्पना युक्ततेला धरून नाही. ज्या ठिकाणी (म्हणजे ज्या भूप्रदेशावर) तो पदार्थ (घट) विद्यमान आहे त्या स्थानाशी ते सामान्य संबद्ध होत नाही, परंतु त्या प्रदेशावर असलेल्या पदार्थाला (घटाला) संपूर्णपणे व्यापते – ही केवढी मोठी अद्‌भुत गोष्ट! ते एका ठिकाणाहून दुसरीकडे जात नाही; अगोदर त्या (कारणभूत मृत्तिकादिकांच्या) ठिकाणी ते नव्हते, परंतु आता (घटामध्ये) ते आहे; आणि ते अंशांनी (अवयवांनी) युक्त नाही; आणि आपल्या पूर्वीच्या आधाराचा त्याग करीत नाही – अशी ही (सामान्याच्या संबंधात) दोषरूप संकटांची मालिकाच उद्‌भवते !

'सर्ववस्तुसंकर' – घट, पट इत्यादी सर्व पदार्थांत एकच सामान्य असल्यामुळे त्यांच्यातील सर्व भेद नष्ट होऊन सर्व पदार्थ एकरूपच होतील.

'द्रवत्वप्रसक्तिः' – कारण, गमन ही क्रिया आहे आणि क्रिया फक्त द्रव्याच्याच ठिकाणी असू शकते, इतर पदार्थांच्या ठिकाणी नाही.

'न याति' कारण सामान्य (क्रिया हा धर्म असलेले) द्रव नाही.

'न चांशवत्' – घटत्व हे सामान्य एकच आहे असे मानतात. परंतु त्याचे तुकडे होतात असे मानल्याशिवाय अनेक घट-व्यक्तींमधील त्याच्या अस्तित्वाची उपपत्ती कशी लागणार?

अपोहवाद

अनुवृत्तिप्रत्ययः किमालम्बन इति चेत्, अङ्ग ! अन्यापोहालम्बन एवेति संतोष्टव्यमायुष्मता, इत्यलमतिप्रसङ्गेन ।

यावर (वैशेषिकांनी) जर असा प्रश्न उपस्थित केला की (सामान्याचा स्वीकार केला नाही तर निरनिराळ्या घटांमध्ये) एकच धर्म अनुस्यूत असल्याचा प्रत्यय येतो तो कशाच्या आधारावर? तर महाराज! इतर पदार्थांहून असलेल्या भिन्नतेच्या आधारावरच या उत्तराने तुमचे समाधान झाले पाहिजे. तेव्हा ही चर्चा येथेच आवरती घेतलेली बरी.

'अनुवृत्ति' म्हणजे एका वस्तूच्या ठिकाणी असलेल्या गोष्टीचे दुसऱ्या वस्तूंच्या ठिकाणीही अस्तित्व. सर्व घटांमध्ये एकच समान धर्म आहे हा प्रत्यय म्हणजे अनुवृत्तिप्रत्यय.

अपोह म्हणजे इतर सर्व पदार्थांचे निरसन अथवा निराकरण. घट म्हणजे काय समजावयाचे तर घटाहून भिन्न असलेल्या (घटेतर) सर्व पदार्थाहून भिन्न असा पदार्थ, त्याच्या स्वतःच्या अशा कोणत्याही धर्माने ज्याचे वर्णन करता येत नाही असा – असा हा बौद्धांचा अपोहवाद आहे. सर्व पदार्थ क्षणिक आहेत असे मानल्यामुळे ह्या मताचा स्वीकार अपरिहार्य झाला. क्षणाक्षणाला परिवर्तन होत असल्यामुळे प्रत्येक क्षण इतर सर्व क्षणांहून भिन्न असे ठरते. प्रस्तुत ठिकाणी अपोहवादावरील आक्षेपांचा समाचार घेण्याची आवश्यकता नव्हती. क्षणिकत्ववादाच्या प्रस्थापनात त्याचे समर्थन अन्तर्भूत असतेच.

इतर तीन भावना, शून्यवाद

सर्वस्य संसारस्य दुःखात्मकत्वं सर्वतीर्थकरसंमतम् । अन्यथा तन्निविवृत्सूनां तेषां तन्निवृत्त्युपाये प्रवृत्त्यनुपपत्तेः । तस्मात्सर्व दुःखं दुःखमिति भावनीयम् । ननु किंवदिति पृष्टे दृष्टान्तः कथनीय इति चेत्, मैवम् । स्वलक्षणानां क्षणानां क्षणिकत्वात्सालक्षण्याभावादेतेन सदृशमपरमिति वक्तुमशक्यत्वात् । ततः स्वलक्षणं स्वलक्षणमिति भावनीयम् । एवं शून्यं शून्यमित्यपि भावनीयम्, स्वप्ने जागरणे च न मया दृष्टमिदं रजतादीति विशिष्टनिषेधस्योपलम्भात् । यदि दृष्टं सत् तदा तद्विशिष्टस्य दर्शनस्येदंताया अधिष्ठानस्य च तस्मिन्नध्यस्तस्य रजतत्वादेस्तत्संबन्धस्य च समवायादेः सत्त्वं स्यात् । न चैतदिष्टं कस्यचिद्वादिनः । न चार्धजरतीयमुचितम् । न हि कुक्कुट्या एको भागः पाकायापरो भागः प्रसवाय कल्प्यतामिति कल्प्यते ।

सर्व संसार दुःखात्मक आहे हे सगळ्या तीर्थकरांना (तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धांतांच्या प्रवर्तकांना) मान्य आहे. तसे नसते तर त्या दुःखापासून निवृत्त होण्याची इच्छा करून त्या निवृत्तीच्या उपायांचा शोध घेण्यास ते जे प्रवृत्त झाले त्याची उपपत्ती लागणार नाही. म्हणून सर्व काही दुःख आहे दुःख अशी भावना करावी. आता दुःखस्वरूप हे सर्व कशासारखे आहे असे विचारून दृष्टान्त सांगितला पाहिजे असे जर कोणी म्हटले तर ते योग्य नाही. कारण स्वलक्षण (आपल्या स्वतःच्याच लक्षणाने युक्त असलेले) पदार्थ क्षणिक असल्यामुळे त्यांच्यात समान लक्षणाचा अभाव असतो आणि म्हणून ह्याच्यासारखा हा दुसरा असे म्हणणे शक्य नाही. म्हणून सर्व काही स्वलक्षण आहे स्वलक्षण अशी भावना करावी. त्याचप्रमाणे सर्व काही शून्य आहे शून्य अशीही भावना करावी. कारण स्वप्नामध्ये तसेच जागेपणी सुद्धा मी पाहिलेले हे रजत आदी नाही याप्रमाणे विशिष्ट स्वरूपाच्याच निषेधाची उपलब्धी होते. जर 'पाहिले' हे सत् आहे असे मानले तर त्याने विशिष्ट असलेली दर्शन-क्रिया आणि त्या क्रियेचे अधिष्ठान असलेली 'इदम् (हे)' ही गोष्ट, तसेच त्या गोष्टीवर आरोपित केलेले रजतत्त्व आदी आणि समवाय आदी त्या उभयतांतील संबंध—हे सर्व सत् आहेत असे ठरेल. परंतु कोणत्याही सिद्धांत्याला हा निष्कर्ष मान्य होण्यासारखा नाही. आणि अर्धजरतीय न्यायाप्रमाणे यांतील काही सत् आणि काही असत् असे मानणे योग्य नाही. कोंबडीचा एक भाग शिजवून खाण्यासाठी आणि दुसरा भाग अंडी देण्यासाठी ठेवावा अशी विभागणी करण्याचे कोणी मनात आणीत नाही.

'स्वप्ने जागरणे च इ.' — स्वप्नातील सर्व दृश्ये असत् असतात हे सर्वमान्य आहे. त्याचप्रमाणे जागेपणीची सुद्धा सर्व दृश्ये असत् आहेत असे शून्यवाद्यांचे म्हणणे आहे. जागेपणीच्या मिथ्याज्ञानाचे अथवा भ्रमाचे एक प्रसिद्ध उदाहरण शुक्ति म्हणजे शिंपले दिसले असता ती रजत म्हणजे चांदी आहे असा भास होणे हे आहे. हे ज्ञान यर्थाथ नाही अशी जाणीव 'न मया दृष्टमिदं रजतादि (मी पाहिलेले हे रजत वगैरे नाही)' या स्वरुपात होते. यातील निषेध विशिष्ट स्वरूपाचा आहे. याचा अर्थ असा की या जाणिवेत अन्तर्भूत असलेल्या सर्व गोष्टी - मी, हे, रजत आणि पाहिले या चारही गोष्टी - असत् आहेत. याउलट मिथ्याज्ञानातील 'मी पाहिले' अशी जाणीव सत् आहे असे मानले तर त्या जाणिवेत निर्दिष्ट असलेली दर्शनाची क्रिया, त्या क्रियेचे अधिष्ठान असलेली शुक्ती, त्या शुक्तीवर आरोपित झालेले रजतत्व आणि शुक्ति व रजतत्व यांमधील समवाय वगैरेसारखा संबंध या साऱ्याच गोष्टी सत् आहेत हे मान्य करावे लागेल. परंतु कोणताही वादी ह्या सर्व गोष्टी सत् आहेत असे मानण्यास तयार होणार नाही. बहुतेक जण अधिष्ठान शुक्ति हे सत् व इतर असत् असे मानतात. पण यात अर्धजरतीय-न्यायासारखा प्रकार होत असल्यामुळे असे मानणे योग्य नाही. अर्धजरतीय म्हणजे माणूस अर्धा म्हातारा आणि अर्धा तरुण असा प्रकार. सर्व सत् नाही असे ठरल्यामुळे सर्व असत् आहे असे निश्चित होऊन शून्यवाद प्रस्थापित होतो असा येथील युक्तिवाद आहे.

तस्मादध्यस्त-अधिष्ठान-तत्संबन्ध-दर्शन-द्रष्टृणां मध्ये एकस्यानेकस्य वा असत्त्वे निषेधविषयत्वेन सर्वस्यासत्त्वं बलादापतेदिति भगवतोपदिष्टे माध्यमिकास्तावदुत्तमप्रज्ञा इत्थमचीकथन् – भिक्षुपादप्रसारणन्यायेन, क्षणभङ्गाद्यभिधानमुखेन, स्थायित्वानुकूलवेदनीयत्वानुगतत्वसर्वसत्यत्वभ्रमव्यावर्तनेन सर्वशून्यतायामेव पर्यवसानम् । अतस्तत्त्वं सदसदुभयानुभयात्मकचतुष्कोटिविनिर्मुक्तं शून्यमेव । तथा हि-यदि घटादेः सत्त्वं स्वभावस्तर्हि कारकव्यापारवैयर्थ्यम् । असत्त्वं स्वभाव इति पक्षे प्राचीन एव दोषः प्रादुःष्यात् । यथोक्तम् –

न सतः कारणापेक्षा व्योमादेरिव युज्यते ।
कार्यस्यासंभवी हेतुः खपुष्पादेरिवासतः ॥ इति ।

विरोधादितरौ पक्षावनुपपन्नौ । तदुक्तं भगवता लाङ्कावतारे –

बुद्धया विविच्यमानानां स्वभावो नावधार्यते ।
अतो निरभिलप्यास्ते निःस्वभावाश्च दर्शिताः ॥ इति ।
इदं वस्तु बलायातं यद्वदन्ति विपश्चितः ।
यथा यथार्थाश्चिन्त्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा ॥ इति च ।

न क्वचिदपि पक्षे व्यवतिष्ठत इत्यर्थः ।

या कारणास्तव आरोपित होणारे (रजत), अधिष्ठान (शुक्ती), त्यांमधील संबंध, दर्शनक्रिया आणि द्रष्टा यांपैकी एक किंवा अनेक असत् ठरल्यास सर्वच गोष्टी निषेधाच्या विषय असल्यामुळे त्या सर्वांचे असत्-त्व अप्रतिकार्यतेने प्राप्त होते असा भगवान् बुद्धाने उपदेश केला तेव्हा अतिशय बुद्धिमान असलेल्या माध्यमिक शिष्यांनी पुढीलप्रमाणे त्याची व्याख्या केली– सर्व क्षणभंगुर आहे अशा प्रतिपादनाच्या द्वारा, भिक्षुक पाय पसरतो त्या न्यायाने, (पदार्थांचे) स्थायित्व, सुखस्वरूपत्व, (सामान्य त्यांच्यात) विद्यमान असते, सर्व वस्तू सत् आहेत या भ्रमांचे निरसन होऊन सर्व काही शून्य आहे याच सिद्धांतात (बुद्धाच्या वचनाचे) पर्यवसान होते. म्हणून सत्, असत्, (सत् व असत् असे दोन्ही प्रकारचे असलेले) उभयात्मक व (त्या दोन्ही प्रकारचे नसलेले) अनुभयात्मक–या चार कोटींनी (पर्यायांनी) सर्वथा मुक्त असलेले शून्य हेच खरे तत्त्व आहे. याचे स्पष्टीकरण असे – जर घट आदींचा सत्-त्व हा स्वभाव आहे असे मानले तर (कुम्भकार आदी) उत्पादकांचा व्यापार व्यर्थ ठरेल. जर असत्-त्व हा त्यांचा स्वभाव आहे हा पक्ष स्वीकारला तर तो पूर्वीचाच दोष त्याला दूषित करील. तसे म्हटलेच आहे– 'जे सत् असेल त्याला आकाश आदीप्रमाणे उत्पादक कारणाची अपेक्षा अनुचित होईल. आणि आकाशपुष्प इत्यादीप्रमाणे असत् कार्याला काही कारण असणे संभवनीय नाही'. त्यांच्यातीलच अन्तर्गत विरोधामुळे (सदसदात्मक व अ-सदसदात्मक हे) इतर दोन पर्याय अनुपपन्न ठरतात. त्याप्रमाणे भगवान बुद्धाने लंकावतार सूत्रात म्हटले आहे–'बुद्धीच्या द्वारा विवेचन केले तर पदार्थांच्या स्वभावाचे ज्ञान होत नाही. म्हणून ते अनिर्वचनीय (ज्यांच्याविषयी कोणतेही विधान करता येत नाही असे) आणि स्वभावहीन असल्याचे दाखविले आहे'. तसेच "ही वस्तू बळाचा वापर करून उत्पन्न झाली आहे" असे जे विद्वान लोक म्हणतात (त्याबाबत वस्तुस्थिती अशी आहे की) जसा जसा पदार्थांचा विचार करावा तसे तसे ते नाहीसे होत जातात'. याचा अर्थ असा की (सत्, असत् इत्यादी चारपैकी) कोणत्याच पक्षात पदार्थ असत नाही.

'भिक्षुपादप्रसारणन्याय' मराठीतील 'भटाला दिली ओसरी, भट पाय पसरी' या म्हणीचा संस्कृत अवतार असावा. क्षणभंगुरत्व मान्य केले म्हणजे हळू हळू स्थायित्व आदी सर्व गोष्टींसंबंधीचे भ्रम दूर होतात आणि सर्व काही शून्य आहे असे निश्चित होते.

'प्राचीन एव दोषः' म्हणजे कारकव्यापाराची व्यर्थता हाच.

'बलायातम्' यातील बल शब्दाची समर्पकता स्पष्ट नाही.

माध्यमिक शब्दाची व्युत्पत्ति

दृष्टार्थव्यवहारश्च स्वप्नव्यवहारवत्संवृत्या संगच्छते । अत एवोक्तम्—

परिव्राट्कामुकशुनामेकस्यां प्रमदातनौ ।
कुणपः कामिनी भक्ष्यमिति तिस्रो विकल्पनाः ॥ इति ।

तदेवं भावानाचतुष्टयवशान्निखिलवासनानिवृत्तौ परनिर्वाणं शून्यरूपं सेत्स्यतीति वयं कृतार्थाः, नास्माकमुपदेश्यं किंचिदस्ति । शिष्यैस्तावद्योगश्चाचारश्चेति द्वयं करणीयम् । तत्राप्राप्तस्यार्थस्य प्राप्तये पर्यनुयोगो योगः । गुरूक्तस्यार्थस्याङ्गीकरणमाचारः । गुरूक्तस्याङ्गीकरणादुत्तमाः पर्यनुयोगस्याकरणादधमाश्च । अतस्तेषां माध्यमिका इति प्रसिद्धिः ।

आणि दृश्यमान पदार्थांचा जो व्यवहार चालतो त्याची संगती स्वप्नातील व्यवहाराप्रमाणे (केवळ) कल्पनेने लागते. म्हणूनच म्हटले आहे— 'एकाच स्त्रीच्या देहाविषयी संन्यासी, कामुक आणि कुत्रा हे तीन अनुक्रमे मढे, कामिनी आणि भक्ष्य अशा तीन भिन्न कल्पना करतात'.

म्हणून याप्रमाणे चार प्रकारच्या भावनांच्या बळावर सर्व वासनांची निवृत्ती झाली म्हणजे शून्य स्वरूपाचे परमोच्च निर्वाण सिद्ध होईल म्हणून आम्ही कृतार्थ झालो आहोत, आता आम्हाला उपदेश देण्यासारखे असे काही नाही. शिष्यांनी मात्र योग आणि आचार या दोन गोष्टी करणे आवश्यक आहे. त्यांपैकी प्राप्त न झालेल्या गोष्टीविषयी प्रश्न विचारणे म्हणजे योग. गुरूने सांगितलेल्या गोष्टीचा स्वीकार म्हणजे आचार. गुरूने सांगितलेल्या गोष्टीचा स्वीकार करतात म्हणून उत्तम आणि प्रश्न विचारीत नाहीत म्हणून अधम, या कारणास्तव ते माध्यमिक ह्या नावाने प्रसिद्ध आहेत.

संवृति म्हणजे संवरण, यथार्थ ज्ञानाचा अभाव, केवळ कल्पना. माध्यामिकांचे संवृति-सत्य हे अद्वैतवेदान्त्यांच्या प्रातिभासिक सत्त्वासारखे आहे.

शून्यवादाचा महान पुरस्कर्ता नागार्जुन. मूलमध्यमकारिका ह्या त्याच्या ग्रंथावरून माध्यमक हे नाव आले आहे. माध्यमिक शब्दाची येथील व्युत्पत्ती पटण्यासारखी नाही.

विज्ञानवादी योगाचार

गुरूक्तं भावनाचतुष्टयं बाह्यार्थस्य शून्यत्वं चाङ्गीकृत्यान्तरस्य शून्यत्वं चाङ्गीकृतं कथमिति पर्यनुयोगस्य करणात्केषांचिद् योगाचारप्रथा । एषा हि तेषां परिभाषा – स्वयंवेदनं तावदङ्गीकार्यम् । अन्यथा जगदान्ध्यं प्रसज्येत । तत्कीर्तितं धर्मकीर्तिना–'अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नार्थदृष्टिः प्रसिध्यति ।' इति ।

गुरूने सांगितलेल्या चार भावनांचा आणि बाह्य पदार्थांच्या शून्यत्वाचा स्वीकार करून आंतरिक जाणिवांची शून्यता कशी काय स्वीकारावी असा प्रश्न काही शिष्यांनी उपस्थित केल्यामुळे त्यांना योगाचार अशी संज्ञा पडली. त्यांचा सिद्धांत असा की स्वसंवेदनाचे अस्तित्व स्वीकारणे आवश्यक आहे. नाहीतर जग अंधकारमय आहे असे मानण्याचा प्रसंग येईल. त्याप्रमाणे धर्मकीर्तीने म्हटले आहे– 'ज्याला प्रत्यक्ष ज्ञान मान्य नाही त्याला पदार्थांविषयीची सम्यक् दृष्टी साध्य होत नाही.'

योगाचार हे विज्ञानवादी बौद्ध. विज्ञान हे प्रकाशस्वरूप असल्यामुळे त्याचे अस्तित्व मान्य केले नाही तर सर्व जग केवळ अंधकारमयच आहे (जगदान्ध्यम्) असे मानण्याचा प्रसंग ओढवेल. धर्मकीर्तीच्या वचनातील 'प्रत्यक्ष' शब्द स्वसंवेदन अथवा विज्ञान याअर्थी वापरला आहे.

बाह्य पदार्थांच्या अस्तित्वाचे निराकरण

बाह्यं ग्राह्यं नोपपद्यत एव, विकल्पानुपपत्तेः । अर्थो ज्ञानग्राह्यो भवन्नुत्पन्नो भवत्यनुत्पन्नो वा । न पूर्वः, उत्पन्नस्य स्थित्यभावात् । नापरः, अनुत्पन्नस्यासत्त्वात्, । अथ मन्येथाः 'अतीत एवार्थो ज्ञानजनकत्वाद्' इति, तदपि बालभाषितम्, वर्तमानतावभासविरोधात्, इन्दियादेरपि ज्ञानजनकत्वेन ग्राह्यत्वप्रसङ्गाच्च । किं च ग्राह्यः किं परमाणुरूपोऽर्थोऽवयविरूपो वा । न चरमः, कृत्स्नैकदेशविकल्पादिना तन्निराकरणात् । न प्रथमः, अतीन्द्रियत्वात्, षट्केन युगपद्योगस्य बाधकत्वाच्च । यथोक्तम् –

षट्केन युगपद्योगात्परमाणोः षडंशता ।
तेषामप्येकदेशत्वे पिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥ इति ।

बाह्य पदार्थांना अस्तित्व नसल्याकारणाने ते ज्ञानाने ग्रहण करण्यास योग्य नाहीतच असे आम्ही (विज्ञानवादी) मानतो; कारण दोन्हीही संभाव्य पर्याय स्वीकार्य होण्यासारखे नाहीत. ते पर्याय असे–बाह्य पदार्थ ज्ञानाचा विषय होत असताना उत्पन्न झालेला असतो की उत्पन्न झालेला नसतो? पहिला पर्याय स्वीकार्य नाही, कारण उत्पन्न झालेला पदार्थ (एक क्षणानंतर) अस्तित्वात असत नाही. दुसरा पर्यायही नाही, कारण जे उत्पन्न झालेले नाही त्याला अस्तित्व नसते (आणि अस्तित्वात नसेल ते ज्ञानाचा विषय कसे होणार?) आता जर 'भूतकालीन पदार्थच (ज्ञानाचा विषय होतो), कारण तो पदार्थ त्या ज्ञानाच्या उत्पत्तीस कारणीभूत होतो' असा युक्तिवाद केला तर ते बालिशतेचे निदर्शक ठरेल; कारण (ज्ञानाच्या संबंधातील) वर्तमानकालीनतेचा जो प्रत्यय येतो त्याच्याशी विरोध होईल, आणि इंद्रिय आदी सुद्धा त्या ज्ञानाच्या उत्पत्तीस कारणीभूत असल्यामुळे ते सुद्धा त्या ज्ञानाचे विषय होतील. शिवाय, (आम्ही असे विचारतो की) ज्ञानविषय होणारा बाह्य पदार्थ परमाणुस्वरूप आहे की अवयवांनी युक्त अशा स्वरूपाचा आहे? दुसरा पर्याय संभाव्य नाही, कारण संपूर्ण पदार्थाचे अथवा त्याच्या एकाच भागाचे अशा कोणत्याही रीतीने त्याचे ज्ञान होण्याची शक्यता नाही हे दाखवून देता येईल. पहिला पर्याय संभाव्य नाही, कारण परमाणु इंद्रियग्राह्य नाही, आणि परमाणूचा (पूर्व, पश्चिम,

दक्षिण, उत्तर, वर आणि खाली ह्या) सहा दिशांशी एकाच वेळेस संयोग होणे असंभाव्य आहे. म्हटलेच आहे– 'सहा दिशांशी एकाच वेळेस योग झाल्यास परमाणूत सहा अंश आहेत असे होईल. आणि जर ते सहाही अंश सर्व एकाच प्रदेशात आहेत असे मानले तर (परमाणूंनी बनलेले सर्व) पदार्थ अणु प्रमाणाचेच आहेत ते मान्य करावे लागेल'.

'उत्पन्नस्य स्थित्यभावात्' –क्षणिकत्ववादाप्रमाणे पदार्थ फक्त एकच क्षण अस्तित्वात असतो. ज्या क्षणी तो उत्पन्न होतो त्याच क्षणी त्याचे ज्ञान होणे शक्य नाही. कारण उत्पन्न झालेला असल्याशिवाय तो ज्ञानाचा विषय कसा होणार? आणि उत्पत्तीनंतरच्या क्षणी तो नष्ट झालेला असल्यामुळे तेव्हाही त्याचे ज्ञान होणे शक्य नाही.

'कृत्स्नैकदेशविकल्प' –पदार्थ अवयवांनी युक्त आहे असे म्हणता येत नाही, कारण पुढील दोन्ही पर्याय त्याच्या बाबतीत संभाव्य नाहीत. इन्द्रियाचा संपूर्ण (कृत्स्न) पदार्थाशी संयोग होणे शक्य नाही, कारण तो अवयवी आहे असे मानले आहे. आणि तशा संयोगाच्या अभावी त्याचे ज्ञान होणार नाही. आणि पदार्थाच्या एका भागाशी इंद्रियाचा संयोग होतो असे मानले तर त्यामुळे तेवढ्या भागाचेच ज्ञान होईल, संपूर्ण पदार्थाचे ज्ञान होणार नाही.

'पिण्डः स्वादणुमात्रकः' –ज्यांचे सहाही अंश एकच प्रदेश व्यापतात म्हणजे ज्यांना लांबी, रुंदी उंची काही नाही असे कितीही परमाणू एकत्र आणले तरी त्यांच्यापासून बनणाऱ्या पदार्थाचे परिमाण अणु एवढेच राहील.

बुद्धीच बाह्य रूपात प्रकाशमान होते

तस्मात्स्वव्यतिरिक्तग्राह्यविरहात्तदात्मिका बुद्धिः स्वयमेव स्वात्मरूप प्रकाशिका प्रकाशवदिति सिद्धम् । तदुक्तम् –

नान्योऽनुभाव्यो बुद्धयास्ति तस्या नानुभवोऽपरः ।
ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात्स्वयं सैव प्रकाशते ॥ इति ।

या कारणांस्तव बुद्धीला स्वतःशिवाय दुसरा कोणताही ग्रहण करण्यास योग्य असा पदार्थ नसल्यामुळे त्या (पदार्थांच्या) स्वरूपात भासमान होणारी ती बुद्धी (वस्तुतः) प्रकाशाप्रमाणे स्वतःच आपल्या स्वतःच्या स्वरूपाला प्रकाशित करते हे सिद्ध होते. तसे म्हटलेच आहे– 'बुद्धीने अनुभव घेता येईल असा (तिच्याहून भिन्न) दुसरा पदार्थ नाही. तिच्याशिवाय दुसरा अनुभवही नाही. ग्रहण करावयास योग्य (असा पदार्थ) आणि (तो) ग्रहण करणारा ह्या दोघांचाही अभाव असल्याकारणाने ती बुद्धीच स्वतः प्रकाशित होते'.

'तदात्मिका' म्हणजे घटज्ञान, पटज्ञान इत्यादी स्वरूपात भासमान होणारी बुद्धी.

पदार्थ व त्यांचे ज्ञान यांत अभिन्नता

ग्राह्यग्राहकयोरभेदश्चानुमातव्यः । यद् वेद्यते येन वेदनेन तत्ततो न भिद्यते यथा ज्ञानेनात्मा; वेद्यन्ते तैश्च निलादयः । भेदे हि सति अधुनानेनार्थस्य संबन्धित्वं न स्यात्, तादात्म्यस्य नियमहेतोरभावात्,

तदुत्पत्तेरनियामकत्वात् (च) । यश्चायं ग्राह्यग्राहकसंवित्तीनां पृथगवभासः स एकस्मिंश्चन्द्रमसि द्वित्वावभास इव भ्रमः । अत्राप्यनादिरविच्छिन्नप्रवाहा वासनैव निमित्तम् । यथोक्तम् –

सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्धियोः ।
भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानैर्दृश्येतेन्दाविवाद्वये ॥ इति ।
अविभागोऽपि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः ।
ग्राह्यग्राहकसंवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते ॥ इति च ।

ज्ञानाचा विषय (ग्राह्य) आणि त्याचे होणारे ज्ञान (ग्राहक) या दोहोंत भेद नाही हे पुढील अनुमानाने दाखविता येईल–जे ज्या ज्ञानाच्या योगाने जाणले जाते ते त्या ज्ञानाहून भिन्न असत नाही, उदाहरणार्थ ज्ञानाहून भिन्न नसणारा आत्मा; आणि नील आदी पदार्थ त्या ज्ञानांनीच जाणले जातात (म्हणून ते त्या ज्ञानांहून भिन्न नाहीत). कारण त्यांच्यात जर भेद असेल तर आता (ह्या वेळेला) पदार्थाचा त्याच्या ज्ञानाशी संबंध आहे असे ठरणार नाही; कारण तो संबंध निश्चित करणारे जे तादात्म्य त्याचाच अभाव असल्याचे गृहीत धरले आहे, आणि तो पदार्थ त्या ज्ञानास कारणीभूत होतो हा कार्यकारणभाव त्या दोघांमधील संबंध सातत्याने नियमित करण्यास असमर्थ आहे. आणि विषयाचे संवेदन व ज्ञानाचे संवेदन ह्यांचा भिन्न भिन्न असा जो हा भास होतो तो एका चंद्राच्या ठिकाणी दोन चंद्र दिसणाऱ्या आभासाप्रमाणे केवळ भ्रम होय. या संबंधात सुद्धा अनादी, अखंडित प्रवाहरूप असलेली वासनाच कारणीभूत आहे. म्हटलेलेच आहे – 'नील (पदार्थ) आणि त्याचे ज्ञान हे दोन्ही नियमाने एकत्र उपलब्ध होत असल्यामुळे त्यांच्यात भेद नाही असे समजले पाहिजे. भ्रममूलक समजुतींमुळे एकाच चंद्राच्या ठिकाणी दोन चंद्र दिसतात त्याप्रमाणे त्या दोहोंत भेद असल्याचे भासमान होते'. तसेच 'जरी बुद्धी स्वभावतः विभागरहित (एकरूप) आहे तरी भ्रममूलक दृष्टींमुळे ती विषयसंवेदन आणि ज्ञानसंवेदन या भेदांनी युक्त असल्यासारखी भासमान होते'.

'अधुना' म्हणजे पदार्थाचे ज्ञान झाल्यानंतरच्या समयी. ज्याक्षणी ज्ञान होते त्यासमयी पदार्थ आणि त्याचे ज्ञान यांत संबंध आहे असे मानता येईल. पण नंतर त्या दोहोंचा संबंध आहे हे दाखविणारे काही साधन नाही. त्यांच्यात तादात्म्य नाही हे तर गृहीतच धरलेले आहे. आणि पदार्थ हे कारण व ज्ञान हे कार्य असे जरी मानले तरी कार्यकारणभावामुळे त्या दोहोंचा संबंध सतत टिकून राहतो असे मुळीच नाही. दोन वस्तूंत अविनाभाव-संबंध प्रस्थापित करण्यास तादात्म्य किंवा तदुत्पत्ति कारणीभूत होतात असे प्रस्तुत (बौद्ध) दर्शनाच्या प्रारंभी म्हटले आहे.

वासनावैचित्र्यामुळे ज्ञानभेद; वासनेचा उच्छेद म्हणजे मोक्ष

न च रसवीर्यविपाकादि समानमाशामोदकोपार्जितमोदकानां स्यादिति वेदितव्यम् । वस्तुतो वेद्यवेदकाकारविधुराया अपि बुद्धेः व्यवहर्तृपरिज्ञानानुरोधेन विभिन्नग्राह्यग्राहकाकाररूपवत्तया तिमिराद्युपहताक्ष्णां केशोण्डुकनाडीज्ञानभेदवद् अनाद्युपप्लववासनासामर्थ्याद् व्यवस्थोपपत्तेः पर्यनुयोगायोगात् । यथोक्तम्–

अवेद्यवेदकाकारा यथा भ्रान्तैर्निरीक्ष्यते ।
विभक्तलक्षणग्राह्यग्राहकाकारविप्लवा ॥

तथा कृतव्यवस्थेयं केशादिज्ञानभेदवत् ।
यदा तदा न संचोद्या ग्राह्यग्राहकलक्षणा ॥ इति ।

तस्माद् बुद्धिरेवानादिवासनावशादनेकाकारावभासात इति सिद्धम् । ततश्च प्रागुक्तभावनाप्रचयबलान्निखिलवासनोच्छदविगलितविविधविषयाकारोपप्लवविशुद्धविज्ञानोदयो महोदय इति ।

आणि असे समजता कामा नये की ज्यांची केवळ आशा केली जाते असे (काल्पनिक) मोदक आणि प्रत्यक्ष मिळविलेले (वास्तविक) मोदक ह्या दोहोंचे रस, वीर्य, विपाक इत्यादी परिणाम एकसारखेच होतील. वास्तविक बुद्धी ज्ञेय आणि ज्ञाता यांच्या स्वरूपाची नाही हे खरे आहे; तथापि, व्यवहार करणाऱ्यांच्या समजुतींच्या अनुरोधाने ती निरनिराळ्या ज्ञानविषयांच्या व त्यांच्या ज्ञानाच्या स्वरूपाची होते. आणि म्हणून ज्याप्रमाणे तिमिर आदि नेत्ररोग झालेल्यांना केस, जाळे, नाडी इत्यादी भिन्न प्रकारची दृश्ये भासमान होतात त्याप्रमाणे अनादी अशा मिथ्याज्ञानरूपी (उपप्लव) वासनेच्या बळावर (बुद्धीच्या विभिन्न ग्राह्य-ग्राहकाकार रूपाची) व्यवस्थित उपपत्ती लागते. तेव्हा त्या बाबतीत शंका घेणे योग्य नाही. म्हटलेच आहे– '(वस्तुतः) वेद्य आणि वेदक यांच्या स्वरूपाची नसलेली बुद्धी भ्रम झालेल्या लोकांना भिन्न भिन्न लक्षण असलेल्या ग्राह्य आणि ग्राहक यांच्या आकाराने युक्त असलेली भासमान होते. (तिमिर झालेल्यांना) केस आदी भिन्न वस्तूंचा भास होतो त्यासारखी बुद्धीच्या संबंधातील ह्या गोष्टीची उपपत्ती लागते. असे असल्यामुळे बुद्धी ग्राह्य आणि ग्राहक अशा उभयविध स्वरूपाची आहे असे म्हणता येणार नाही'.

म्हणून बुद्धी हीच अनादि वासनेच्या अधीन होऊन अनेक आकार असल्यासारखी भासते हे सिद्ध होते.आणि त्या कारणास्तव जेव्हा मागे सांगितलेल्या चार भावना दृढ होतात तेव्हा त्याच्या बळावर सर्व वासनांचा उच्छेद होतो आणि त्यामुळे विविध विषयांचा आकार असलेले मिथ्याज्ञान गळून पडते व विशुद्ध ज्ञानाचा उदय होतो. हा उदय म्हणजेच मोक्षरूप महोदय.

वेद्य आणि वेदक अनुक्रमे ज्ञेय आणि ज्ञाता यांचे वाचक आहेत. पण ग्राह्य-ग्राहकमधील ग्राहक शब्द ज्ञानाचा निदर्शक म्हणून वर वापरला जातो. अंततः ह्या तीहींत भेद नाही असेच विज्ञानवाद्यांचे मत आहे. 'उण्डुक' म्हणजे कोळ्याने घराच्या कोपऱ्यात वगैरे विणलेले जाळे. 'केशोण्डुक' हा संपूर्ण शब्द त्याच अर्थाचा असणे शक्य आहे.

सौत्रान्तिक बौद्ध, बाह्य पदार्थांचे अस्तित्व

अन्ये तु मन्यन्ते यथोक्तं बाह्यं वस्तुजातं नास्तीति तदयुक्तम्, प्रमाणाभावात् । न च सहोपलम्भनियमः प्रमाणमिति वक्तव्यम्, वेद्यवेकयोरभेदसाधकत्वेनाभिमतस्य तस्याप्रयोजकत्वेन संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वात् । ननु भेदे सहोपलम्भनियमात्मकं साधनं न स्यादिति चेत्, न, ज्ञानस्यान्तर्मुखतया ज्ञेयस्य बहिर्मुखतया च भेदेन प्रतिभासमानत्वात्,एकदेशत्वैककालत्वलशणसहत्वनियमास भवाच्च ।

परंतु दुसरे (सौत्रान्तिक बौद्ध) पुढीलप्रमाणे युक्तिवाद करतात. अखिल बाह्य वस्तूंना अस्तित्व नाही असे जे (विज्ञानवाद्यांनी) म्हटले आहे ते बरोबर नाही; कारण त्याला काही प्रमाण नाही. (ग्राह्य आणि ग्राहक)

नियमाने एकत्र आढळतात हे प्रमाण आहे असे म्हणता येणार नाही; कारण वेद्य आणि वेदक यांच्यात भेद नाही हे सिद्ध करण्यासाठी म्हणून अभिप्रेत असलेल्या त्या हेतूची विपक्षापासून व्यावृत्ती संदेहयुक्त असल्याकारणाने तो (हेतू) साध्य सिद्ध करू शकत नाही. यावर जर अशी शंका उपस्थित केली की भेद सिद्ध करण्यासाठी सुद्धा एकत्र उपलब्धीच्या नियमाचा हेतू म्हणून निर्देश करता येणार नाही, तर त्या शंकेचे निरसन असे की ज्ञान ही आन्तरिक वस्तू आहे आणि ज्ञेय हा बाह्य पदार्थ आहे, त्यामुळे त्यांच्यातील भेद प्रत्यक्ष भासमान होतो; शिवाय, (ज्ञेय व ज्ञान यांच्यात) एकाच प्रदेशात व एकाच काळी एकत्र असण्याच्या स्वरूपाचा नियम मुळीच संभवनीय नाही.

'संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वात्' —सहोपलम्भनियम हा हेतु व अभेद हे साध्य. तेव्हा भेद हे विपक्ष ठरते. अनुमान चुकीचे होऊ नये यासाठी हे आवश्यक आहे की हेतू विपक्षापासून व्यावृत्त असावा. परंतु प्रस्तुत ठिकाणी सहोपलम्भनियम हा हेतू भेद ह्या विपक्षापासून व्यावृत्त आहे हे संदिग्ध आहे, निश्चित नाही. कारण दोन भिन्न गोष्टीही नियमाने एकत्र असण्याची शक्यता नाकारता येणार नाही. म्हणून हा हेतू अप्रयोजक आहे म्हणजे आपले साध्य (अभेदत्व) सिद्ध करण्यास असमर्थ आहे.

'भेदेन प्रतिभासनात्' — ज्ञेय आणि ज्ञान हे भिन्न आहेत हे प्रत्यक्ष भासमान होते; त्यासाठी अनुमानाची आवश्यकता नाही.

'एकदेशत्व इ.' —एकत्रतेचा नियम म्हणजे दोन्ही गोष्टी एकाच ठिकाणी एकाच वेळी असतात असा नियम. ज्ञेय व ज्ञान यांच्या बाबतीत तो नियम संभाव्य नाही. ज्ञेय बाह्य, तर ज्ञान आन्तर; ज्ञेय ज्या क्षणी अस्तित्वात त्या क्षणी त्याचे ज्ञान अशक्य.

पदार्थ ज्ञानाकार नाहीत

किं च नीलाद्यर्थस्य ज्ञानाकारत्वेऽहमिति प्रतिभासः स्यात्, न तु इदमिति प्रतिपत्तिः, प्रत्ययादव्यतिरेकात् । अथोच्येत ज्ञानस्वरूपोऽपि नीलाकारो भ्रान्त्या बहिर्वद् भेदेन प्रतिभासत इति न च तत्राहमुल्लेख इति । तथोक्तम् —

परिच्छेदान्तराद् योऽयं भागो बहिरिव स्थितः ।
ज्ञानस्याभेदिनो भेदप्रतिभासोऽप्युपप्लवः ॥ इति ।
यदन्तर्ज्ञेयतत्त्वं तद्बहिर्वदवभासते ॥ इति च ।

तदयुक्तम्, बाह्यार्थाभावे तद्व्युत्पत्तिरहिततया बहिर्वदित्युपमानोक्तेरयुक्तेः । न हि वसुमित्रो वन्ध्यापुत्रवदवभासत इति प्रेक्षावानाचक्षीत । भेदप्रतिभासस्य भ्रान्तत्वेऽभेदप्रतिभासस्य प्रामाण्यं, तत्प्रामाण्ये च भेदप्रतिभासस्य भ्रान्तत्वम् इति परस्पराश्रयप्रसङ्गाच्च । अविसंवादान्नीलादिकमेव संविदाना बाह्यमेवोपाददते जगत्युपेक्षन्ते चान्तरमिति व्यवस्थादर्शनाच्च । एवं चाभेदसाधको हेतुर्गोमयपायसीयन्यायवदाभासतां भजेत् । अतो बहिर्वदिति वदता बाह्यं ग्राह्यमेवेति भावनीयमिति भवदीय एव बाणो भवन्तं प्रहरेत् ।

शिवाय दुसरे असे की नील आदी पदार्थ ज्ञानस्वरूप असते तर त्यांचा प्रतिभास 'मी' ह्या स्वरूपात झाला असता, 'हा (पदार्थ)' अशी प्रतीती आली नसती; कारण पदार्थ हे ज्ञानाहून भिन्न नाहीत (असे तुम्ही मानता). आता जर तुम्ही पुढीलप्रमाणे युक्तिवाद केला की "नील आदी आकार ज्ञानस्वरूप असले तरी भ्रांतीमुळे ते बाह्य असल्यासारखे (ज्ञानाहून) भिन्न असे भासमान होतात आणि म्हणून त्या प्रसंगी 'मी' असा उल्लेख होत नाही. कारण, म्हटलेच आहे 'विषय ग्रहण करणाऱ्या आंतरिक ज्ञानाचा जो एक भाग बाहेर असल्यासारखा भासतो तो अभिन्न अशा ज्ञानाचा भेदरूपात आभास असून ते मिथ्याज्ञान होय'. तसेच 'जे आंतरिक स्वरूपाचे असे ज्ञेय पदार्थाचे तत्त्व आहे ते बाहेर असल्यासारखे भासमान होते'." (असा युक्तिवाद केला) तर (त्यावर आमचे म्हणणे असे की) हा युक्तिवाद बरोबर नाही; कारण, बाह्य पदार्थ अस्तित्वातच नसल्यास त्यांचे ज्ञान (व्युप्तत्ति) होणे शक्य नसल्याकारणाने 'बहिर्वत्' यातील उपमानाचा उपयोग अयोग्य आहे. वसुमित्र वंध्यापुत्रासारखा भासतो असे कोणी शहाणा मनुष्य म्हणणार नाही. शिवाय, भेदाचा प्रतिभास भ्रान्त स्वरूपाचा म्हणून अभेदाचा प्रतिभास प्रमाण मानावयाचा आणि तो प्रमाण मानला म्हणजे भेदाचा प्रतिभास भ्रममूलक आहे असे म्हणावयाचे याप्रमाणे (वरील युक्तिवादात) परस्पराश्रयरूप दोष सुद्धा आहे. आणखी एक गोष्ट अशी की ह्या जगातील व्यवहारात दिसून येणाऱ्या व्यवस्थेप्रमाणे (नील आदी पदार्थांचे ज्ञान झाल्यावर) त्यात काही विसंगती न आढळल्यामुळे लोक ते नील आदींचेच ज्ञान आहे असे मानून त्या बाह्य पदार्थांचाच (उपयोगासाठी) स्वीकार करतात, आंतरिक ज्ञानाचा नाही. आणि याप्रमाणे (ज्ञेय आणि ज्ञान यांत) अभेद असल्याचे सिद्ध करण्यासाठी योजिलेला हेतू शेण व खीर यांसंबंधीच्या न्यायाप्रमाणे हेत्वाभासरूप होईल. म्हणून 'बाह्य असल्यासारखे' असे तुम्ही म्हणता तेव्हा बाह्य पदार्थ ग्रहण करण्यास योग्य आहेतच असे समजावे – याप्रमाणे तुमच्याच बाणाने तुम्ही विद्ध व्हाल.

'परिच्छेदान्तर' –आन्तर म्हणजे आंतरिक ज्ञान, ते परिच्छेदात्मक म्हणजे विषयाचे ग्रहण करण्यास समर्थ अशा स्वरूपाचे असते.

'यदन्तर्ज्ञेयतत्त्वम्' –ज्ञेय पदार्थाचे खरे तत्त्व ज्ञान हेच आहे आणि ते आंतरिक आहे. ते बाहेर असल्याचा भ्रम होतो इतकेच.

'गोमयपायसीयन्याय' –गोमयं पायसं गव्यत्वात् या अनुमानात व्याप्यत्वासिद्ध स्वरूपाचा हेत्वाभास आहे. कारण गव्यत्व (गाईपासून मिळणारे पदार्थ) पायस नसलेल्या पदार्थांतही (विपक्षात) आढळते. अभेद सिद्ध करण्यासाठी योजलेला हेतू – सहत्वनियम – असाच व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास आहे.

बाह्य पदार्थ अनुमेय

ननु ज्ञानाद्भिन्नकालस्यार्थस्य ग्राह्यत्वमनुपपन्नमिति चेत्, तदनुपपन्नम् इन्द्रियसंनिकृष्टस्य विषयस्योत्पाद्ये ज्ञाने स्वाकारसमर्पकतया समर्पितेन चाकारेण तस्यार्थस्यानुमेयतोपपत्तेः । अत एव पर्यनुयोगपरिहारौ समग्राहिषाताम् –

भिन्नकालं कथं ग्राह्यमिति चेद् ग्राह्यतां विदुः ।
हेतुत्वमेव च व्यक्तेर्ज्ञानाकारार्पणक्षमम् ॥ इति ।

तथा च यथा पृष्ट्या भोजनमनुमीयते, यथा च भाषया देशः, यथा च संभ्रमेण स्नेहः, तथा ज्ञानाकारेण ज्ञेयमनुमेयम् । तदुक्तम् –

अर्थेन घटयत्येनां न हि मुक्त्वार्थरूपताम् ।
तस्मात्प्रमेयाधिगतेः प्रमाणं मेयरूपता ॥ इति

यावर जर असा आक्षेप घेतला की ज्ञानाहून भिन्न काळी अस्तित्वात असलेला पदार्थ त्या ज्ञानाचा विषय होईल ही गोष्ट उपपन्न नाही, तर आम्ही म्हणतो की हा आक्षेप योग्य नाही. कारण, इंद्रियाशी विषयाचा संनिकर्षरूप संयोग घडला की जे ज्ञान उत्पन्न होते त्या ज्ञानाला तो विषय आपला स्वतःचा आकार समर्पण करतो आणि त्या समर्पित आकाराच्या साहाय्याने त्या पदार्थाचे अनुमान केले जाते अशी उपपत्ती लावता येते. म्हणूनच पुढील कारिकेत हा आक्षेप आणि त्याचे निराकरण दोहोंचा संग्रह केला आहे – 'जर असा प्रश्न उपस्थित केला की भिन्न काळी अस्तित्वात असलेला पदार्थ ज्ञानाचा विषय कसा होऊ शकेल तर त्याला आमचे उत्तर असे की ज्ञानात आपल्या आकाराचे समर्पण करण्याचे सामर्थ्य असणारा (ज्ञानोत्पत्तीस) कारणीभूत होणारा जो पदार्थाचा स्वभाव तो म्हणजेच ग्राह्यत्व (ज्ञानविषय होण्यास योग्यता) असे विद्वान लोक म्हणतात.' आणि तदनुसार ज्याप्रमाणे पुष्ट शरीरावरून भोजन केले असल्याचे अनुमान होते किंवा भाषेवरून देशाचे अनुमान होते किंवा (कोणाला पाहून) उडालेल्या गडबडीवरून (त्याच्याविषयीच्या) स्नेहाचे अनुमान होते त्याप्रमाणे ज्ञानाच्या आकारावरून ज्ञेयाचे अनुमान केले जाते. म्हटलेच आहे – 'पदार्थाच्या स्वरूपाचा त्याग न करताच (ज्ञाता) ह्या संवित्तीला (म्हणजे ज्ञानाला) पदार्थाने युक्त करतो. म्हणून विषयाचे ज्ञान होते याला प्रमाण ज्ञानाचे ज्ञेयाकार होणे हे आहे'.

'भिन्नकाल' – पदार्थ उत्पन्न झाल्याशिवाय त्याचे ज्ञान होणार नाही. म्हणजे उत्पत्तीच्या क्षणी त्याचे ज्ञान होणे शक्य नाही. परंतु नंतरच्या क्षणी ज्ञान झालेच तर त्यावेळेस तो क्षणिक पदार्थ अस्तित्वात नसणार.

'एनाम्' म्हणजे 'संवित्तिम्'. 'घटयति' चा कर्ता 'ज्ञाता' असण्याचीच शक्यता आहे.

आलयविज्ञान आणि प्रवृत्तिविज्ञान

न हि वित्तिसत्तैव तद्वेदना युक्ता, तस्याः सर्वत्राविशेषात् । तां तु सारूप्यमाविशत् सरूपयितुं घटयेदिति च । तथा बाह्यार्थसद्भावे प्रयोगः – ये यस्मिन् सत्यपि कादाचित्कास्ते सर्वे तदतिरिक्तसापेक्षाः, यथा अविवक्षति अजिगमिषति मयि वचनगमनप्रतिभासा विवक्षुजिगमिषुपुरुषान्तरसापेक्षाः । तथा च विवादाध्यासिताः प्रवृत्तिप्रत्ययाः सत्यप्यालयविज्ञाने कदाचिदेव निलाद्युल्लेखिन इति । तत्रालयविज्ञानं नामाहमास्पदं विज्ञानम्, निलाद्युल्लेखि च विज्ञानं प्रवृत्तिविज्ञानम्। यथोक्तम् –

तत्स्यादालयविज्ञानं यद्भवेदहमास्पदम् ।
तत्स्यात्प्रवृत्तिविज्ञानं यन्नीलादिकमुल्लिखेत् ॥ इति ।

तस्मादालयविज्ञानसंतानातिरिक्तः कादाचित्कप्रवृत्तिविज्ञानहेतुरर्बाह्योऽर्थो ग्राह्य एव, न वासनापरिपाकप्रत्ययकादाचित्कत्वात् कदाचिदुत्पाद इति वेदितव्यम् ।

संवित्तीचे केवळ अस्तित्व म्हणजेच त्या विषयांचे ज्ञान असे समजणे योग्य नाही, कारण तो (संवित्ती म्हणजे ज्ञान) सर्व ठिकाणी एकसारखीच आहे (तेव्हा तिच्यात विषयांच्या ज्ञानाची विविधता कोठून प्रतीत होणार?) परंतु (विषयांशी असणारी) समानाकारता त्या संवित्तीत प्रवेश करून तिला आपल्यासारखा आकार देते म्हणूनही (ज्ञानाची सत्ता म्हणजेच विषयाचे ज्ञान हे मत स्वीकारता येत नाही). त्याप्रमाणे बाह्य पदार्थांचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी पुढीलप्रमाणे अनुमान मांडता येते—जे पदार्थ (उदा., अंकुर), जी गोष्ट (उदा., बीज) विद्यमान असताही, कधीकधीच उत्पन्न होतात (नेहमीच नाही), त्या सर्व पदार्थांना त्या गोष्टीव्यतिरिक्त इतर गोष्टींची (उदा., माती, पाणी इत्यादींची) अपेक्षा असते; उदाहरणार्थ, जेव्हा मी बोलू किंवा जाऊ इच्छीत नाही तेव्हा बोलणे व जाणे या क्रियांच्या प्रतीतीला बोलण्याची व जाण्याची इच्छा असणाऱ्या इतर मनुष्यांची अपेक्षा आहे. त्याचप्रमाणे प्रस्तुत संदर्भात विवाद्य असलेले विषयांचे ज्ञान (प्रवृत्तिप्रत्यय अथवा प्रवृत्तिविज्ञान), आलयविज्ञान (आंतरिक ज्ञान) विद्यमान असताही, फक्त कधीकधीच नील आदींच्या उल्लेखाने युक्त असते, (म्हणून विषयज्ञानाला इतर गोष्टीची अपेक्षा आहे आणि ही इतर गोष्ट म्हणजे बाह्य पदार्थ असल्यामुळे त्यांचे अस्तित्व ह्या अनुमानाने सिद्ध होते). त्यांपैकी आलयविज्ञान म्हणजे 'मी' ह्या प्रतीतीला कारणीभूत होणारे विज्ञान, आणि नील आदींची अभिव्यक्ती करणारे ते प्रवृत्तिविज्ञान. कारण तसे म्हटलेच आहे – 'जे मी ह्या प्रतीतीचे स्थान ते आलयविज्ञान होय, आणि जे नील आदींचा उल्लेख करते ते प्रवृत्तिविज्ञान होय'. ह्या कारणास्तव अविच्छिन्न अशा परंपरारूप आलयविज्ञानाव्यतिरिक्त फक्त कधीकधीच प्रवृत्तिविज्ञानाला कारणीभूत होणारा बाह्य पदार्थ ज्ञानविषय म्हणून स्वीकारलाच पाहिजे, (विज्ञानवाद्यांप्रमाणे) असे समजता येत नाही की वासनेच्या परिपाकाने उत्पन्न होणारा प्रत्यय कधीकधीच उत्पन्न होतो आणि म्हणून बाह्य पदार्थाची उत्पत्ती कधीकधीच होते.

आलयविज्ञान आणि प्रवृत्तिविज्ञान ह्या संज्ञा विज्ञानवादी बौद्धांच्या आहेत. यांपैकी आलयविज्ञान 'मी' ह्या प्रत्ययाचे अधिष्ठान, 'ज्ञाता' ह्या स्वरूपाचे असून त्याला आत्म्याचा पर्याय समजता येईल. ते विज्ञान प्रवाहरूप असून ते अविच्छिन्नपणे सतत विद्यमान असते. प्रवृत्तिविज्ञान म्हणजे नीलादी पदार्थांचे होणारे ज्ञान. ते कादाचित्क असते, म्हणजे कधीकधी होते, सतत होत राहत नाही. विज्ञानवादी ह्या कादाचित्कत्वाची उपपत्ती वासनेच्या परिपाकाच्या अनुरोधाने लावतात, तर सौत्रान्तिकांच्या मते प्रवृत्तिविज्ञानाच्या कादाचित्कत्वाच्या उपपत्तीसाठी बाह्य पदार्थांचे अस्तित्व मान्य करणे आवश्यक आहे.

विज्ञानवादातील. दोष—पदार्थज्ञानाच्या कादाचित्कत्वाची अनुपपत्ती

विज्ञानवादिनये हि वासना नामैकसंतानवर्तिनामालयविज्ञानानां तत्तत्प्रवृत्तिविज्ञानजननशक्तिः । तस्याश्च स्वकार्योत्पादं प्रत्याभिमुख्यं परिपाकः । तस्य च प्रत्ययः कारणं स्वसंतानवर्तिपूर्वक्षणः कक्षीक्रियते, संतानान्तरनिबन्धनत्वानङ्गीकारात् । ततश्च प्रवृत्तिविज्ञानजनकालयविज्ञानवर्तिवासनापरिपाकं प्रति सर्वेऽप्यालयविज्ञानवर्तिनः क्षणाः समर्था एवेति वक्तव्यम् । न चेदेकोऽपि न समर्थः स्यात्, आलयविज्ञानसंतानवर्तित्वाविशेषात् । सर्वे समर्था इति पक्षे कालक्षेपानुपपत्तिः । ततश्च कादाचित्कत्वनिर्वाहाय

शब्दस्पर्शरूपरसगन्धविषयाः सुखादिविषयाः षडपि प्रत्ययाश्चतुरः प्रत्ययान्प्रतीत्योत्पाद्यन्त इति चतुरेणानिच्छताप्यच्छमतिना स्वानुभवमनाच्छाद्य परिच्छेत्तव्यम् ।

(वरीलप्रमाणे समजता येत नाही,) कारण विज्ञानवाद्यांच्या सिद्धांतानुसार वासना म्हणजे एका संतत प्रवाहाच्या स्वरूपाच्या असलेल्या आलयविज्ञानांच्या परंपरेची विविध प्रकारचे प्रवृत्तिविज्ञान उत्पन्न करण्याची शक्ती. आणि तिचा परिपाक म्हणजे तिचे स्वतःचे कार्य उत्पन्न करण्यास तिची उन्मुखता. आणि त्या उन्मुखतेचा प्रत्यय म्हणजे तिला कारणीभूत होणारी गोष्ट म्हणून त्याच (आलयविज्ञानांच्या) संतत प्रवाहातील तत्पूर्वीचा क्षण असे मानले जाते; कारण (ही उन्मुखता) दुसऱ्या कोणत्या तरी संतानप्रवाहावर अवलंबून आहे हे मत (विज्ञानवाद्यांनी) स्वीकृत केलेले नाही. आणि तसे असल्यामुळे प्रवृत्तिविज्ञान उत्पन्न करणारा आलयविज्ञानातील जो वासनेचा परिपाक त्याला कारणीभूत होणारे या अर्थी आलयविज्ञानामधील सर्वच क्षण समर्थ आहेत असे समजणे आवश्यक आहे. जर तसे नसेल तर एक क्षण सुद्धा (वासना परिपाक करण्यास) समर्थ होणार नाही; कारण आलयविज्ञानाच्या संतानप्रवाहात विद्यमान असणे हा धर्म सर्वच क्षणांना समान आहे. सर्व क्षण समर्थ आहेत हा पक्ष स्वीकारल्यास (वासनापरिपाकास) लागणाऱ्या वेळाची उपपत्ती लागणार नाही. तेव्हा ह्या सर्वाचा निष्कर्ष असा की प्रवृत्तिविज्ञान कधीकधीच उत्पन्न होत असते या गोष्टीची उपपत्ती लावण्यासाठी शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गन्ध हे पाच बाह्य विषय आणि सुख आदी सहावा आंतरिक विषय यांसंबंधीचे सहाही प्रत्यय (आता विवेचन करण्यात यावयाचे असलेल्या) चार प्रत्ययांची प्रतीती झाल्यावर उत्पन्न होतात या निर्णयाप्रत, तुम्ही हुशार असल्यामुळे, इच्छा नसताही तुम्हाला (विज्ञानवाद्यांना), बुद्धी अकलुषित असल्यास व स्वतःचा अनुभव झाकून न ठेवल्यास, यावेच लागेल.

'एकसंतान -इ.'—आलयविज्ञान म्हणजे क्षणाक्षणाला एकापाठोपाठ दुसरा अशा रीतीने सतत उत्पन्न होत राहाणाऱ्या आंतरिक विज्ञानरूप क्षणांची मालिका. प्रत्येक व्यक्तीचे आलयविज्ञान स्वतंत्र असते. त्याचे अन्य दर्शनांतील जीवात्म्याशी काहीसे साम्य आहे.

'प्रत्ययः कारणम्' - कारण हा शब्द प्रत्ययाचा पर्यायवाची म्हणून दिला आहे. हा त्या शब्दाचा पारिभाषिक अर्थ आहे. त्या अर्थी प्रत्यय शब्दाची व्युत्पत्ती पुढे दिली आहे.

'- अविशेषात्' - सर्वच विज्ञानक्षण सारखे आहेत. तेव्हा त्यांपैकी अमुक एक क्षणच प्रवृत्तिविज्ञानाच्या उत्पत्तीस कारणीभूत होतो हे निश्चित करण्यास काहीही साधन नाही. म्हणून कोणताही क्षण प्रवृत्तिविज्ञान उत्पन्न करू शकणार नाही.

'कालक्षेपानुपपत्तिः' - जो जे कार्य करण्यास समर्थ असतो तो ते कार्य करतोच, त्यात दिरंगाई मुळीच होत नाही, अशा तऱ्हेचा युक्तिवाद मागेही करण्यात आला आहे.

आलम्बन आदी चार प्रत्यय (ज्ञानकारण)

ते चत्वारः प्रत्ययाः प्रसिद्धा आलम्बनसमनन्तरसहकार्यधिपतिरूपाः । तत्र ज्ञानपदवेदनीयस्य नीलाद्यवभासस्य चित्तस्य नीलादालम्बनप्रत्ययान्नीलाकारता भवति । समनन्तरप्रत्ययात्प्राचीनज्ञानोद्बोधरूपता । सहकारिप्रत्ययादालोकात्स्पष्टता । चक्षुषोऽधिपतिप्रत्ययाद् विषयग्रहणप्रतिनियमः । उदितस्य ज्ञानस्य

रसादिसाधारण्ये प्राप्ते नियामकं चक्षुरधिपतिर्भवितुमर्हति, लोके नियामकस्याधिपतित्वोपलम्भात् । एवं चित्तचैत्तात्मकानां सुखादीनां चत्वारि कारणानि द्रष्टव्यानि ।

ते चार प्रत्यय आलम्बन, समनन्तर, सहकारी आणि अधिपती या स्वरूपांत प्रसिद्ध आहेत. त्यांपैकी ज्ञान ह्या शब्दाने ज्याचा बोध होतो आणि जे नील आदीच्या प्रतिभासाने युक्त असते त्या चित्तामध्ये नील ह्या आलम्बनप्रत्ययामुळे नील या पदार्थाचा आकार उपन्न होतो. समनन्तर ह्या प्रत्ययामुळे पूर्वीचे (नीलाचे) ज्ञान (त्या चित्तात) उद्‌बुद्ध होते. सहकारी या प्रत्ययामुळे प्रकाशापासून (ज्ञानात) स्पष्टता उत्पन्न होते. आणि चक्षुरिन्द्रियरूप अधिपतिप्रत्ययामुळे विषयांचे ग्रहण करण्याच्या संबंधीच्या नियमांचे पालन होते. उत्पन्न झालेले ज्ञान रस आदी इतर विषयांनाही समान असण्याचा संभव प्राप्त झाला असता हे ज्ञान (रूप ह्या विषयातच) नियमित करणाऱ्या चक्षुरिन्द्रियाला अधिपतिच म्हणणे योग्य आहे; कारण लोकांत जो नियामक असतो त्यालाच अधिपतीचे पद प्राप्त झालेले दिसते. याप्रमाणे चित्त आणि चैत्त (चित्तद्वारा ज्यांचे ज्ञान होते असे पदार्थ) या उभयविध स्वरूपाचे जे सुख आदी विषय ते उत्पन्न करणारी ही चार कारणे होत असे समजावे.

चित्त हा शब्द सौत्रान्तिकांनी ज्ञान या अर्थी वापरला आहे. त्यात आणि विज्ञानवाद्यांच्या विज्ञानात काही फरक नाही.

'प्राचीनज्ञानोद्बोधरूपता' - याचा अर्थ असा की ज्या पदार्थाचे या क्षणी 'नील' असे ज्ञान होते त्याचे तशाच प्रकारचे ज्ञान मागे केव्हातरी झालेले असते. त्याच मागच्या ज्ञानाचा उद्बोध झाल्यामुळे त्या पदार्थाची ओळख पटून ज्ञानाचे स्वरूप निश्चित होते, अशी कल्पना अभिप्रेत आहे.

'आलोकात्स्पष्टता' - हे फक्त रूप-प्रत्यक्षाच्या बाबतीत उपपन्न आहे. शब्द, रस, आदींच्या प्रत्यक्षासाठी आलोक म्हणजे प्रकाश आवश्यक नाही. तथापि, त्यांच्या प्रत्यक्षातही स्पष्टतेसाठी कोणता तरी प्रत्यय आवश्यक आहे अशी कल्पना करता येईल.

पाच स्कन्ध —रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा व संस्कार

सोऽयं चित्तचैत्तात्मकः स्कन्धः पञ्चविधो रूपविज्ञानवेदनासंज्ञासंस्कारसंज्ञकः । तत्र रूप्यन्त एभिर्विषया इति रूप्यन्त इति च व्युत्पत्त्या सविषयाणीन्द्रियाणि रूपस्कन्धः । आलयविज्ञानप्रवृत्तिविज्ञानप्रवाहो विज्ञानस्कन्धः । प्रागुक्तस्कन्धद्वयसंबन्धजन्यः सुखदुःखादिप्रत्ययप्रवाहो वेदनास्कन्धः । गौरित्यादिसंज्ञाल्लेखितसंवित्प्रवाहः संज्ञास्कन्धः । वेदनास्कन्धनिबन्धना रागद्वेषादयः क्लेशा उपक्लेशाश्च मदमानादयो धर्माधर्मौ च संस्कारस्कन्धः ।

चित्त आणि चैत्त त्यांच्या स्वरूपाचा हा (जगद्रूपी) स्कन्ध पाच प्रकारचा असून रूपस्कन्ध, विज्ञानस्कन्ध, वेदनास्कन्ध, संज्ञास्कन्ध आणि संस्कारस्कन्ध अशी त्या पाच प्रकारांची नावे आहेत. त्यांपैकी रूपस्कन्ध म्हणजे 'ज्यांच्यामुळे विषयांचे ज्ञान होते ती (इन्द्रिये)' आणि 'ज्यांचे ज्ञान होते ते (विषय)' ह्या दोन व्युत्पत्तींच्या आधारे विषय आणि इंद्रिये. विज्ञानस्कन्ध म्हणजे आलयविज्ञान आणि प्रवृत्तिविज्ञान यांचा प्रवाह. वेदनास्कन्ध म्हणजे प्रथम निर्देशिलेल्या (रूप आणि विज्ञान ह्या) दोन स्कन्धांच्या परस्परसंबंधापासून उत्पन्न

होणारा सुख, दुःख आदींच्या प्रत्ययांचा प्रवाह. 'गौः (गाय)' इत्यादी संज्ञांनी उल्लिखित असलेल्या संवेदनांचा प्रवाह म्हणजे संज्ञास्कन्ध. आणि वेदनास्कन्धाशी निगडित असलेले राग, द्वेष इत्यादी क्लेश, तसेच मद, मान इत्यादी उपक्लेश, आणि धर्म व अधर्म, हे सर्व म्हणजे संस्कारस्कन्ध.

स्कन्ध म्हणजे मूलतः वृक्षाचा बुंधा अथवा त्याची शाखा. चिदचिद्रूपी जगत् म्हणजे एक महान वृक्षसदृश स्कन्ध आणि रूप आदी पाच स्कन्ध म्हणजे त्या वृक्षाच्या पाच शाखा अशी कल्पना केली आहे.

'सुखदुःखादिप्रत्यय' – यातील प्रत्यय शब्द नेहमीच्या प्रतीति, अनुभव या अर्थी वापरला आहे, कारण या पारिभाषिक अर्थी नाही.

चार तत्त्वे – दुःख, समुदाय, निरोध व मार्ग; दुःखाचे कारण

तदिदं सर्व दुःखं दुःखायतनं दुःखसाधनं चेति भावयित्वा तन्निरोधोपायं तत्त्वज्ञानं संपादयेत् । अत एवोक्तम् – दुःखसमुदायनिरोधमार्गाश्चत्वार आर्यबुद्धस्याभिमतानि तत्त्वानि । तत्र दुःखं प्रसिद्धम् । समुदायो दुःखकारणम् । तद् द्विविधम् – प्रत्ययोपनिबन्धनो हेतूपनिबन्धनश्च । तत्र प्रत्ययोपनिबन्धनस्य संग्राहकं सूत्रम् 'इदं प्रत्ययफलम्' इति । इदं कार्यं येऽन्ये हेतवः प्रत्ययन्ति गच्छन्ति तेषामयमानानां हेतूनां भावः प्रत्ययत्वं कारणसमवायः, तन्मात्रस्य फलम्, न चेतनस्य कस्यचिदिति सूत्रार्थः । यथा बीजहेतुरङ्कुरो धातूनां षण्णां समवायाज्जायते । तत्र पृथिवीधातुरङ्कुरस्य काठिन्यं गन्धं च जनयति, अब्धातुः स्नेहं रसं च जनयति, तेजोधातू रूपमौष्ण्यं च, वायुधातुः स्पर्शनं चलनं च, आकाशधातुरवकाशं शब्दं च, ऋतुधातुर्यथायोगं पृथिव्यादिकम् ।

तेव्हा हे सर्व दुःख, दुःखाचे निधान आणि दुःखाचे कारण आहे अशी भावना करून त्याच्या निरोधाचे साधन म्हणून तत्त्वांचे ज्ञान संपादन करावे. म्हणूनच म्हटले आहे की 'दुःख, समुदाय (दुःखाचे कारण), (त्याचा) निरोध आणि (त्या निरोधाचा) मार्ग ही चार भगवान बुद्धाला मान्य असलेली तत्त्वे होत'. त्यांपैकी दुःख हे प्रसिद्ध आहे. समुदाय म्हणजे दुःखाचे कारण. ते दोन प्रकारचे आहे – प्रत्ययांवर अवलंबून असलेले आणि हेतूवर अवलंबून असलेले. त्यांपैकी प्रत्ययांवर अवलंबून असणाऱ्या कारणाचा संग्रह करणारे सूत्र पुढीलप्रमाणे आहे – 'हे (कार्य) (केवळ) प्रत्ययांचे फल आहे'. ह्या सूत्राचा अर्थ असा – 'इदं' म्हणजे हे कार्य, त्याच्याकडे ('प्रति') जे दुसरे हेतु 'अयन्ति' म्हणजे जातात त्या जाणाऱ्या हेतूंची स्थिती अथवा अस्तित्व ('भावः') म्हणजे 'प्रत्ययत्व'; ते म्हणजेच कारणांचा समवाय (एकत्र उपस्थिती). (हे कार्य) केवळ त्या प्रत्ययांचेच फल आहे, (ईश्वर वगैरे) कोणत्याही चेतन पदार्थाचे (फल) नाही'. उदाहरणार्थ, बीज ज्याचे कारण तो अंकुर सहा धातूंच्या समवायाने उत्पन्न होतो. त्यांपैकी पृथिवी धातू अंकुरामध्ये काठिन्य आणि गन्ध उत्पन्न करतो, अप्धातू त्यात स्निग्धता आणि रस उत्पन्न करतो, तेजोधातू रूप आणि उष्णता, वायुधातू स्पर्श आणि चलन, आकाशधातू अवकाश व शब्द उत्पन्न करतो आणि ऋतुधातू (कालमानानुसार) उचित असेल त्याप्रमाणे पृथिवी आदींचा संयोग घडवून आणतो.

'सर्व दुःखं' – सर्व काही दुःखाला कारणीभूत होणारे असल्यामुळे उपचाराने त्याला दुःख असे म्हटले आहे.

दुःखकारणाला 'समुदाय' ही पारिभाषिक संज्ञा आहे.

'येऽन्ये हेतवः'– प्रत्यय आणि हेतु यांत असा भेद केलेला दिसतो की हेतु म्हणजे ज्याला अन्यत्र उपादानकारण म्हटले आहे ते कारण; उदाहरणार्थ, अंकुराचे बीज. प्रत्यय म्हणजे कार्योत्पत्तीस सहायक होणारी निमित्तकारणे; उदाहरणार्थ, अंकुरोत्पत्तीस निमित्त होणारी पंचमहाभूते आणि ऋतू. 'अन्ये हेतवः' मध्ये ह्या निमित्तकारणांचा निर्देश अभिप्रेत आहे.

'अयन्ति.... अयमानानाम्' – अय् 'जाणे' हा धातू आत्मनेपदी आहे; परंतु क्वचित परस्मैपदातही वापरतात.

वर उल्लेखिलेले आलम्बन आदी चार प्रत्यय ज्ञानोत्पत्तीस कारणीभूत होतात, तर येथील प्रत्यय कार्योत्पत्तीस.

'न चेतनस्य'– ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करणाऱ्या नैयायिकांनी प्रस्तुत केलेल्या 'क्षित्यङ्कुरादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात्, घटवत्' ह्या अनुमानाचा येथे व पुढील परिच्छेदात निषेध अभिप्रेत आहे.

'धातूनाम्'– धातु म्हणजे कार्योत्पतीस कारणीभूत होणारा प्रकृतीचा अंश असा अर्थ अभिप्रेत दिसतो.

प्रतीत्यसमुत्पाद

हेतूपनिबन्धनस्य च संग्राहकं सूत्रम् 'उत्पादाद्वा तथागतानामनुत्पादाद्वा स्थितैवैषां धर्माणां धर्मता धर्मस्थितिता धर्मनियामकता च प्रतीत्यसमुत्पादानुलोमता' इति । तथागतानां बुद्धांना मते धर्माणां कार्यकारणरूपाणां या धर्मता कार्यकारणभावरूपा, एषा उत्पादादनुत्पादाद्वा स्थिता । यस्मिन् सति यदुत्पद्यते, यस्मिन्नसति यन्नोत्पद्यते तत्तस्य कारणस्य कार्यमिति । धर्मता इत्यस्य विवरणं धर्मस्थितितेत्यादि । धर्मस्य कार्यस्य कारणानतिक्रमेण स्थितिः । स्वार्थिकस्तल्प्रत्ययः । धर्मस्य कारणस्य कार्यं प्रति नियामकता । नन्वयं कार्यकारणभावश्चेतनमन्तरेण न संभवतीत्यत उक्तं प्रतीत्येति । कारणे सति तत्प्रतीत्य प्राप्य समुत्पादेऽनुलोमता अनुसारिता या सैव धर्मता उत्पादादनुत्पादाद्वा धर्माणां स्थिता । न चात्र कश्चिच्चेतनोऽधिष्ठातोपलभ्यत इति सूत्रार्थः ।

हेतूवर अवलंबून असणाऱ्या कारणाचा संग्रह करणारे सूत्र पुढीलप्रमाणे आहे – 'तथागत बुद्धांच्या मते उत्पत्तीमुळे आणि अनुत्पत्तीमुळे ह्या, (कार्यकारणरूप) धर्मांची धर्मता, धर्मस्थितिता, धर्मनियामकता आणि प्रतीत्यसमुत्पादाला अनुकूलता या गोष्टी निश्चित होतात'. (या सूत्राचा अर्थ असा–) तथागत म्हणजे बुद्ध यांच्या मते कार्यकारणरूप धर्मांची जी कार्यकारणभावाच्या स्वरूपाची धर्मता ती उत्पत्तीमुळे व अनुत्पत्तीमुळे निश्चित होते. जे (कारण) असले म्हणजे जे (कार्य) उत्पन्न होते, (आणि) जे नसले म्हणजे जे उत्पन्न होत नाही ते त्या कारणाचे कार्य असे (निश्चित होते). धर्मता ह्या शब्दाचे विवरण धर्मस्थितिता इत्यादींत केले आहे. धर्माची म्हणजे कार्याची कारणाचे अतिक्रमण न करता राहण्याची स्थिती म्हणजे धर्मस्थितिता. यातील ता (तल्) हा प्रत्यय स्वार्थी लावला आहे. धर्माची म्हणजे कारणाची कार्याच्या विषयी नियंत्रित करण्याची शक्ती म्हणजे धर्मनियामकता. हा कार्यकारणभाव चेतनाने उत्पन्न केल्याशिवाय संभवणार नाही या आक्षेपाचे निराकरण करण्यासाठी (सूत्रात) 'प्रतीत्यसमुत्पादानुलोमता' असे म्हटले आहे. (त्याचा अर्थ असा की) कारण अस्तित्वात असले की त्याच्याकडे जाऊन (प्रतीत्य) म्हणजे ते प्राप्त करून (कार्याच्या) उत्पत्तीसाठी जी अनुलोमता

म्हणजे अनुसरण करण्याची शक्ती तीच धर्मांची धर्मता, उत्पत्तीमुळे व अनुत्पत्तीमुळे निश्चित होते. आणि त्या प्रक्रियेत कोणताही चेतनस्वरूपाचा अधिष्ठाता अथवा कर्ता आढळत नाही असा एकंदर त्या सूत्राचा अर्थ आहे.

'वा' अव्यय समुच्चयार्थी वापरले आहे. अन्वय व व्यतिरेक ह्या दोन्ही स्वरूपाच्या विधानांच्या सत्यतेवर कार्यकारणभावाची निश्चिती आधारित आहे. 'तथागतानाम्' यातील बहुवचन आदरार्थी आहे.

प्रतीत्यसामुत्पादस्य हेतूपनिबन्धनो यथा – बीजादङ्कुरः, अङ्कुरात्काण्डम्, काण्डान्नालः, नालाद्गर्भः, ततः शूकम्, ततः पुष्पम्, ततः फलम् । न चात्र बाह्ये समुदाये कारणं बीजादि कार्यमङ्कुरादि वा चेतयते 'अहमङ्कुरं निर्वर्तयामि', 'अहं बीजेन निर्वर्तितः' इति । एवमाध्यात्मिकेष्वपि कारणद्वयमवगन्तव्यम् ।

'पुरःस्थिते प्रमेयाब्धौ ग्रन्थविस्तरभीरुभिः' इति न्यायेनोपरम्यते ।

प्रतीत्यसमुत्पादाच्या हेतूवर अवलंबून असणाऱ्या कार्याचे उदाहरण पुढीलप्रमाणे – बीजापासून अंकुर, अंकुरापासून काण्ड, काण्डापासून नाल, नालापासून पुष्पकोश, त्यापासून केसर, त्यापासून फूल आणि त्यापासून फळ. आणि ह्या बाह्य समुदायामध्ये बीज आदी कारणाला अशी जाणीव नसते की 'मी अंकुर निष्पन्न करतो', किंवा अंकुर आदी कार्यालाही अशी जाणीव नसते की 'बीजाने मला निष्पन्न केले आहे'. याचप्रमाणे आध्यात्मिक कार्योत्पत्तीच्या संबंधातही ही दोन प्रकारची कारणे आहेत असे समजावे.

'समोर ज्ञेय पदार्थांचा सागर असता ग्रंथविस्ताराच्या भीतीने (विस्ताराचा त्याग करून फक्त दिशा दाखवून द्यावी)' या न्यायाने आम्ही आता थांबतो.

'आध्यात्मिकेष्वपि' – बाह्य नसलेल्या अशा आंतरिक सुखदुःखादी वेदनांच्या संबंधात हा शब्द वापरला आहे असे समजता येईल. गर्भधारणेपासून शरीरोत्पत्ती पंच महाभूते व विज्ञान ह्या सहा धातूंच्या समवायामुळे होते, म्हणून हे प्रत्ययोपनिबन्धन कारणाचे उदाहरण होय. पृथिवी आदी वरीलप्रमाणेच काठिन्य आदी आपापले धर्म देहात संक्रमित करतात अशी कल्पना करता येईल. हेतूपनिबन्धन कारणात अभिप्रेत असलेल्या कार्यकारणांच्या मालिकेतील गर्भधारणा (अथवा शुक्रबिन्दु) – शरीर – इंद्रिये – विषयसंसर्ग – सुखादिवेदना या प्रमुख टप्प्यांचा निर्देश करता येईल. सुखादिवेदना हेच अंतिम फलस्वरूपाचे कार्य मानणे उचित होईल असे वाटते.

'पुरःस्थिते इ.' – ह्या श्लोकाचा द्वितीयार्ध पुढीलप्रमाणे आहे–

विस्तारं संपरित्यज्य दिङ्मात्रमुपदर्श्यताम् ॥

सौत्रान्तिक शब्दाची व्युत्पत्ति

तदुभयनिरोधः, तदनन्तरं विमलज्ञानोदयो वा मुक्तिः । तन्निरोधोपायो मार्गः । स च तत्त्वज्ञानम् । तच्च प्राचीनभावनाबलाद्भवतीति परमं रहस्यम् । सूत्रस्यान्तं पृच्छतां कथितम् 'भवन्तश्च सूत्रस्यान्तं पृष्टवन्तः सौत्रान्तिका भवन्तु' इति । भगवताभिहिततया सौत्रान्तिकसंज्ञा संजातेति ।

त्या दोहोंचा (दुःख आणि दुःखकारण यांचा) निरोध (हे तिसरे तत्त्व); त्यानंतर होणारा विशुद्ध ज्ञानाचा उदय हीच मुक्ती. तो निरोध संपादित करण्याचा उपाय म्हणजे मार्ग (हे चौथे तत्त्व). आणि तत्त्वांचे ज्ञान हा तो मार्ग. आणि ते तत्त्वज्ञान प्राचीन भावनांच्या बळावर उत्पन्न होते असे हे मोठे रहस्य आहे. ('सर्वं शून्यम्' ह्या) सूत्राचा अंत (अंतिम अर्थ) विचारणाऱ्या शिष्यांना भगवान् बुद्ध म्हणाले, 'तुम्ही सूत्राच्या अंताविषयी विचारले आहे, तेव्हा तुम्ही सौत्रान्तिक व्हा.' भगवन्ताने असे म्हटल्यामुळे त्यांना सौत्रान्तिक हे नाव प्राप्त झाले.

'वा' हे अव्यय 'एव' च्या अर्थी वापरलेले दिसते.

'प्राचीनभावना' म्हणजे मागे निर्देशिलेल्या चतुर्विध भावना.

'सर्व शून्यम्' ह्या सूत्राच्या वाच्यार्थानुसार विज्ञान, बाह्य अर्थ इत्यादींच्या अस्तित्वाला अवकाश नाही. पण विज्ञानवाद्यांच्या युक्तिवादामुळे विज्ञानाचे अस्तित्व मान्य झाले. पुढे इतरांच्या युक्तिवादामुळे बाह्यार्थांचेही अस्तित्व स्वीकृत झाले. याप्रमाणे आणखी काही गोष्टींचा स्वीकार करावा लागेल की हाच त्या सूत्राचा अंतिम अर्थ असा प्रश्न ह्या शिष्यांनी उपस्थित केलेला दिसतो . 'पृच्छतौ सुस्नातादिभ्यः' ह्या पाणिनीच्या सूत्रानुसार सूत्रान्त शब्दाला ठक् प्रत्यय लागून सौत्रान्तिक हे तद्धित रूप बनले.

वैभाषिक बौद्ध

केचन बौद्धाः – बाह्येषु गन्धादिष्वान्तरेषु रूपादिस्कन्धेषु सत्स्वपि तत्रानास्थामुत्पादयितुं सर्वं शून्यमिति प्राथमिकान् विनेयानचकथद्भगवान्, द्वितीयांस्तु विज्ञानमात्रग्रहाविष्टान् विज्ञानमेवैकं सदिति, तृतीयानुभयं सत्यमित्यास्थितान् विज्ञेयमनुमेयमिति, – सेयं विरुद्धा भाषेति वर्णयन्तो वैभाषिकाख्यया ख्याताः ।

काही बौद्धांचे म्हणणे असे – (असा जो विचार मांडला जातो की) गन्ध आदी बाह्य पदार्थ आणि आंतरिक स्वरूपाचे रूप आदी स्कन्ध ह्या दोहोंना जरी अस्तित्व आहे तरी त्यांच्याविषयी अनास्था उत्पन्न व्हावी या हेतूने भगवान् बुद्धाने पहिल्या शिष्यांना 'सर्व काही शून्य आहे' असे सांगितले, परंतु केवळ विज्ञानच आहे अशा ग्रहाने पछाडलेले जे दुसरे शिष्य होते त्यांना 'विज्ञान हेच एक अस्तित्वात आहे' असे सांगितले आणि (बाह्य व आंतर) दोन्ही सत्य असा ग्रह करून बसलेल्या तिसऱ्या प्रकारच्या शिष्यांना 'ज्ञेय पदार्थ अनुमेय आहेत' असे सांगितले – या युक्तिवादात विरोध आहे, असे हे बौद्ध वर्णन करतात म्हणून त्यांना वैभाषिक असे नामाभिधान प्राप्त झाले.

बौद्धांमध्ये भिन्न भिन्न संप्रदाय उत्पन्न होण्याचे कारण निरनिराळ्या शिष्यांची उपदेश ग्रहण करण्याची भिन्न भिन्न क्षमता ही विचारसरणी वैभाषिकांना मान्य नाही. कारण त्याचा अर्थ बुद्धानेच निरनिराळ्या प्रकारची शिकवण दिली असा होतो. पुढील एका परिच्छेदात माधवाचार्यांनी ह्या विचारसरणीचे समर्थन केले आहे.

पदार्थ ग्राह्य व अध्यवसेय; निर्विकल्पक ग्रहण आणि सविकल्पक अध्यवसाय

एषा हि तेषां परिभाषा समुन्मिषति । विज्ञेयानुमेयत्ववादे प्रात्यक्षिकस्य कस्यचिदप्यर्थस्याभावेन व्याप्तिसंवेदनस्थानाभावेन अनुमानप्रवृत्त्यनुपपत्तिः सकललोकानुभवविरोधश्च । ततश्चार्थो द्विविधः ग्राह्योऽध्यवसेयश्च । तत्र ग्रहणं निर्विकल्पकरूपं प्रमाणम्, कल्पनापोढत्वात् । अध्यवसायः सविकल्पकरूपोऽप्रमाणम्, कल्पनाज्ञानत्वात् । तदुक्तम् –

कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षं निर्विकल्पकम् ।
विकल्पो वस्तुनिर्भासादसंवादादुपप्लवः ॥ इति ।
ग्राह्यं वस्तु प्रमाणं हि ग्रहणं यदितोऽन्यथा ।
न तद्वस्तु न तन्मानं शब्दलिङ्गेन्द्रियादिजम् ॥ इति च ।

त्या वैभाषिक बौद्धांचा युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे मांडला गेला आहे–ज्ञेय पदार्थ अनुमेय आहेत (प्रत्यक्ष नाहीत) ह्या (सौत्रान्तिकांच्या) मतात प्रत्यक्ष असे कोणत्याही पदार्थाचे अस्तित्व नसल्याकारणाने व्याप्तीची प्रत्यक्ष उपलब्धी होऊ शकेल असे ठिकाण अस्तित्वात नसल्यामुळे अनुमान करण्यास प्रवृत्त होणे हे उपपन्न ठरणार नाही; शिवाय, ते सर्व लोकांच्या अनुभवाशी विरुद्ध आहे. आणि म्हणून पदार्थ ग्राह्य (ग्रहण करण्यास योग्य) आणि अध्यवसेय (विकल्प करण्यास योग्य) असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी ग्रहण हे निर्विकल्पक (प्रत्यक्ष) स्वरूपाचे; ते प्रमाण होय, कारण ते कल्पनांपासून मुक्त असते. अध्यवसाय हा सविकल्पक (प्रत्यक्ष) स्वरूपाचा तो अप्रमाण, कारण ते ज्ञान कल्पिलेले असे असते. त्या अर्थाचे पुढील वचन आहे– 'कल्पनांपासून मुक्त असल्यामुळे निर्विकल्पक प्रत्यक्ष हे भ्रान्तिरहित (व म्हणून प्रमाण) होय. विकल्प हा पदार्थाला निरनिराळ्या रूपांत भासवीत असल्यामुळे आणि त्यांविषयी सर्वांचे एकमत नसल्यामुळे भ्रम आहे (असे समजावे)'. तसेच, 'जे ग्राह्य तोच पदार्थ; कारण ग्रहण हेच एक प्रमाण आहे. जे याहून भिन्न –शब्द, लिंग, इंद्रिये इत्यादींनी उत्पन्न होते–ते सत्य वस्तू नव्हे किंवा ते प्रमाणही नव्हे'.

'व्याप्तिसंवेदनस्थान'- उदाहरणार्थ, धूम आणि वह्नि यांमधील व्याप्तीचे संवेदन अथवा ज्ञान होण्याचे ठिकाण महानस अथवा स्वैपाकघर. त्यांतील पदार्थ प्रत्यक्ष होत नसल्यास व्याप्तीचे ज्ञान कसे होणार? आणि व्याप्तीशिवाय अनुमान कसे करणार?

'अध्यवसेय' यातील अधि+अव+सो धातूचा निश्चित करणे असा अर्थ आहे. विषय व इंद्रिय यांचा संयोग झाला असता पहिल्या क्षणाला 'हे काही तरी आहे' अशा स्वरूपाची जी प्रतीती उत्पन्न होते ते निर्विकल्पक प्रत्यक्ष. त्यालाच 'ग्रहण' असे म्हटले आहे. त्यात त्या पदार्थाच्या जाति, गुण, क्रिया, संज्ञा यांपैकी कोणत्याच धर्माची कल्पना अंतर्भूत नसते. सविकल्पकात 'हा मनुष्य', 'हा काळा', 'हा जात आहे', 'हा देवदत्त' याप्रमाणे कल्पित केलेली विकल्पयुक्त परंतु निश्चित स्वरूपाची प्रतीती होते. तीत कल्पनेचा अंश असल्यामुळे ती अप्रमाण मानली आहे.

'वस्तुनिर्भास' म्हणजे पदार्थाचे जाति, गुण इत्यादी विविध रूपांत भासमान होणे. 'असंवाद' म्हणजे एखाद्या पदार्थाच्या स्वरूपाबद्दल सर्व लोकांचे एकच मत नसणे, भिन्न भिन्न लोकांच्या त्याविषयी भिन्न भिन्न कल्पना असणे.

याचा अर्थ असा की वैभाषिकांच्या मते जरी बाह्य पदार्थांना अस्तित्व आहे आणि त्यांचे ज्ञान प्रत्यक्षप्रमाणाने होऊ शकते तरी निर्विकल्पक प्रत्यक्षाच्या स्वरूपाचेच ज्ञान फक्त प्रमाण होय, इतर सर्व प्रकारचे ज्ञान – सविकल्पक, अनुमान,

शब्दज्ञान वगैरे – भ्रमरूप म्हणून अप्रमाण होय. केवळ निर्विकल्पकाच्या आधारावर लोकव्यवहार कसा संभाव्य होईल त्याचे उत्तर पुढील परिच्छेदात देण्याचा प्रयत्न केला आहे.

प्रत्यक्षाची व्याख्या 'कल्पनापोढं इ.' धर्मकीर्तीच्या न्यायबिन्दूत आहे.

ननु सविकल्पकस्याप्रामाण्ये कथं ततः प्रवृत्तस्यार्थप्राप्तिः संवादश्चोपपद्येयातामिति चेत्, न तद्भद्रम्, मणिप्रभाविषयमणिविकल्पन्यायेन पारंपर्येणार्थप्रतिलम्भसंभवेन तदुपपत्तेः ।

अवशिष्टं सौत्रान्तिकनये प्रपञ्चितमिति नेह प्रतन्यते ।

यावर जर असा आक्षेप घेतला की सविकल्पक प्रत्यक्ष अप्रमाण म्हणून ठरल्यास त्या प्रत्यक्षामुळे प्रवृत्त होणाऱ्या मनुष्याला पदार्थाची प्राप्ती आणि (तो पदार्थ व त्याच्याबद्दल केलेली कल्पना यांमधील) संवादित्व यांची उपपत्ती कशी काय लागणार? तर आमचे म्हणणे असे की हा आक्षेप बरोबर नाही. कारण, ज्याप्रमाणे मण्याची प्रभा पाहून तिच्याविषयी 'हा मणि आहे' अशी कल्पना करून (प्रवृत्त झालेल्या मनुष्यास) मण्याची प्राप्ती होते त्याप्रमाणेच (निर्विकल्पक ज्ञानावर आधारलेल्या कल्पनेच्या द्वारा) परंपरेने पदार्थाची प्राप्ती होण्याचा संभव असल्यामुळे त्या प्राप्तीची उपपत्ती लागते.

शिल्लक राहिलेल्या इतर गोष्टींचे विवरण सौत्रान्तिक मत मांडताना केले आहे म्हणून येथे त्याचा विस्तार करीत नाही.

'मणिप्रभा .....न्यायेन' – हा 'न्याय' म्हणजे सविकल्पकाने होणाऱ्या पदार्थप्राप्तीचे केवळ एक उदाहरण आहे. त्याने संवादित्वाची नीट उपपत्ती लागते असे दिसत नाही.

'अवशिष्टम्' म्हणजे चार प्रत्यय, चार तत्त्वे इत्यादी. ज्ञेय अनुमेय की प्रत्यक्ष या बाबतीतच सौत्रान्तिक व वैभाषिक यांत मतभिन्नता आहे.

शिष्यबुद्धीच्या अनुरोधाने उपदेशभेद

न च विनेयाशयानुरोधेन उपदेशभेदः सांप्रदायिको न भवतीति भणितव्यम् । यतो भणितं बोधिचित्तविवरणे–

देशना लोकनाथानां सत्त्वाशयवशानुगाः ।
भिद्यन्ते बहुधा लोक उपायैर्बहुभिः पुनः ॥
गम्भीरोत्तानभेदेन क्वचिद्योभयलक्षणा ।
भिन्ना हि देशनाभिन्ना शून्यताद्वयलक्षणा ॥ इति ।

आणि असे म्हणता येणार नाही की शिष्यांच्या बुद्धीच्या अनुरोधाने (गुरूने केलेला) उपदेश भिन्न भिन्न स्वरूपाचा होतो ह्या मताला (बौद्ध) संप्रदायात आधार नाही. कारण, बोधिचित्तविवरण या ग्रंथात म्हटले आहे – 'लोकांना मार्गदर्शन करणाऱ्या गुरुश्रेष्ठांचे उपदेश प्राण्यांच्या समजण्याच्या शक्तीला अनुसरून केलेले असतात, (आणि) पुन्हा (मोक्षप्राप्तीचे) अनेक भिन्न उपाय अथवा मार्ग असल्यामुळे (ते उपदेश) लोकांत अनेक प्रकारे भिन्न झालेले असतात. उपदेश कधी खोल अर्थ असलेला, कधी उत्तान अर्थ असलेला आणि क्वचित दोन्ही प्रकारचा याप्रमाणे भिन्न भिन्न स्वरूपाचा असतो; परंतु एकच शून्यताच (सर्वत्र) आहे ह्या उपदेशात काही भिन्नता नाही ('सर्व शून्यं शून्यम्' हे सर्व प्रकारच्या उपदेशात अभिप्रेत आहे.)'

वैभाषिकांनी वर घेतलेल्या आक्षेपाला माधवाचार्यांचे हे उत्तर आहे.

द्वादशायतनपूजा

द्वादशायतनपूजा श्रेयस्करीति बौद्धनये प्रसिद्धम् –

अर्थानुपार्ज्य बहुशो द्वादशायतनानि वै ।
परितः पूजनीयानि किमन्यैरिह पूजितैः ॥
ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्चैव तथा कर्मेन्द्रियाणि च ।
मनो बुद्धिरिती प्रोक्तं द्वादशायतनं बुधैः ॥ इति ।

बारा स्थानांची पूजा श्रेयस्कर आहे असे बौद्धसंप्रदायात प्रसिद्ध आहे – 'पुष्कळ प्रकारे धनार्जन करून बारा आयतनांची सर्व प्रकारे पूजा करावी. दुसऱ्या पदार्थांची पूजा केल्याचा या जगात काय उपयोग? पाचच ज्ञानेन्द्रिये, तसेच पाचच कर्मेन्द्रिये, आणि मन व बुद्धी अशी ही बारा आयतने होत असे ज्ञाते लोकांनी म्हटले आहे.

इंद्रियांची पूजा म्हणजे सद्वर्तनाच्या सिद्धीसाठीच त्यांचा करावयाचा उपयोग, निषिद्ध गोष्टींचा परिहार करून त्या त्या इंद्रियाला अनुरूप अशा विषयांचे सेवन. हा उपदेश भिक्खूंसाठी नसून संसारात असणाऱ्या बुद्धानुयायांसाठी आहे.

बौद्धमतसंग्रह

विवेकविलासे बौद्धमतमित्थमभ्यधायि–

बौद्धानां सुगतो देवो विश्वं च क्षणभङ्गुरम् ।
आर्यसत्याख्यया तत्त्वचतुष्टयमिदं क्रमात् ॥
दुःखमायतनं चैव ततः समुदयो मतः ।
मार्गश्चेत्यस्य च व्याख्या क्रमेण श्रूयतामतः ॥
दुखं संसारिणः स्कन्धास्ते च पञ्च प्रकीर्तिताः ।
विज्ञानं वेदना संज्ञा संस्कारो रूपमेव च ॥
पञ्चेन्द्रियाणि शब्दाद्या विषयाः पञ्च मानसम् ।

धर्मायतनमेतानि द्वादशायतनानि तु ॥
रागादीनां गणो यस्मात्समुदेति नृणां हृदि ।
आत्मात्मीयस्वभावाख्यः स स्यात्समुदयः पुनः ॥
क्षणिकाः सर्वसंस्कारा इति या वासना स्थिरा ।
स मार्ग इति विज्ञेयः स च मोक्षोऽभिधीयते ॥

विवेकविलासमध्ये बौद्धमताचे याप्रमाणे वर्णन केले आहे– 'बौद्धांचा सुगत (बुद्ध) हा देव आहे; आणि (त्यांच्या मते) विश्व क्षणभंगुर आहे. आर्यसत्य ह्या नावाने चार तत्त्वे आहेत; ती क्रमाने दुःख, आयतन, समुदय आणि मार्ग याप्रमाणे मानली आहेत. त्यांच्या क्रमशः व्याख्या आता ऐका. दुःख म्हणजे संसारात असलेले स्कन्ध आणि ते विज्ञान, वेदना, संज्ञा, संस्कार आणि रूप याप्रमाणे पाच आहेत. पाच इंद्रिये, शब्द आदी पाच विषय, मन आणि धर्मरूप आयतन ही बारा आयतने होत. ज्याच्यापासून मनुष्यांच्या हृदयात रागद्वेषादींचा समूह उत्पन्न होतो तो, स्वतः आणि स्वतःचे अशा स्वभावाने ओळखला जाणारा तो, समुदय होय. सर्व संस्कार क्षणिक आहेत अशी जी स्थिर स्वरूपाची वासना तो मार्ग असे समजावे आणि त्याला मोक्ष असे म्हणतात.

येथील दुःख, आयतन, समुदय आणि मार्ग ही चार तत्त्वे वर निर्देशिलेल्या दुःख, समुदाय, निरोध आणि मार्ग या चार तत्त्वांहून काही अंशी भिन्न आहेत. तसेच बारा आयतनांच्या संबंधातही भिन्नता आहे.

वर राग, द्वेष आदींना क्लेश म्हटले आहे आणि मद, मान आदींना उपक्लेश. त्यांचा उगम मी व माझे या कल्पनांत असल्याचे येथे म्हटले आहे. 'समुदय' हा त्या कल्पनांचे अधिष्ठान.

प्रत्यक्षमनुमानं च प्रमाणद्वितयं तथा ।
चतुष्प्रस्थानिका बौद्धाः ख्याता वैभाषिकादयः ॥
अर्थो ज्ञानान्वितो वैभाषिकेण बहु मन्यते ।
सौत्रान्तिकेन प्रत्यक्षग्राह्योऽर्थो न बहिर्मतः ॥
आकारसहिता बुद्धिर्योगाचारस्य संमता ।
केवलां संविदं स्वस्थां मन्यन्ते मध्यमाः पुनः ॥
रागादिज्ञानसंतानवासनोच्छेदसंभवा ।
चतुर्णामपि बौद्धानां मुक्तिरेषा प्रकीर्तिता ॥

तसेच प्रत्यक्ष आणि अनुमान ही दोन प्रमाणे बौद्ध स्वीकारतात. वैभाषिक आदी बौद्धांचे चार संप्रदाय प्रसिद्ध आहेत. ज्ञानाने ग्राह्य असा (बाह्य) पदार्थ अस्तित्वात आहे असे वैभाषिक आग्रहाने प्रतिपादन करतात. सौत्रान्तिक प्रत्यक्षाने ग्रहण करण्यास योग्य अशा प्रकारचा बाह्य पदार्थ मानीत नाहीत. ज्ञान हे पदार्थाचा आकार धारण करते असे योगाचारांचे मत आहे. परंतु माध्यमिक फक्त स्वतःत विश्रांत असलेल्या ज्ञानाचेच अस्तित्व मान्य करतात. चारही संप्रदायांच्या बौद्धांनी रागद्वेषादींची सतत प्रतीती करून देणाऱ्या वासनांच्या उच्छेदामुळे उत्पन्न होते ती मुक्ती असे मानले आहे.

कृत्तिः कमण्डलुर्मौण्ड्यं चीरं पूर्वाह्नभोजनम्।
संघो रक्ताम्बरत्वं च शिश्रिये बौद्धभिक्षुभिः ॥
इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे बौद्धदर्शनम् ।

बौद्ध भिक्षूंनी पुढील गोष्टींचा अवलंब केला आहे– (बसावयास हरणाचे वैगेरे) चामडे, कमंडलू, शिरोमुंडन, चिरगुट, दिवसाच्या पूर्वार्धात भोजन, संघ आणि रंगविलेले वस्त्र धारण करणे.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील बौद्धदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

३ आर्हत—दर्शन (जैनदर्शन)

क्षणिकत्वाचे खंडन, आत्म्याचे स्थायित्व

तदित्थं मुक्तकच्छानां मतमसहमाना विवसनाः कथंचित्स्थायित्वमास्थाय क्षणिकत्वपक्षं प्रतिक्षिपन्ति । यद्यात्मा कश्चिन्नास्थीयेत स्थायी तदैहलौकिकपारलौकिकफलसाधनसंपादनं विफलं भवेत् । न ह्येतत्संभवत्यन्यः करोत्यन्यो भुङक्त इति । तस्माद्योऽहं प्राक्कर्माकरवं सोऽहं संप्रति तत्फलं भुञ्ज इति पूर्वापरकालानुयायिनः स्थायिनस्तस्य स्पष्टप्रमाणावसिततया पूर्वापरभागविकलकालकलावस्थितिलक्षणक्षणिकता परीक्षकैरर्हद्भिर्न परिग्रहार्हा ।

विकच्छ वस्त्र धारण करणाऱ्या बौद्धांचे (वर निर्दिष्ट केले आहे) त्याप्रमाणे असलेले मत सहन न होऊन वसनहीन (दिगंबर) असलेले जैन कसेतरी स्थायित्व प्रस्थापित करून क्षणिकत्ववादाचे खंडन करतात. (त्यांचा युक्तिवाद असा —) जर आत्मा म्हणून काही स्थायी स्वरूपाचा पदार्थ मान्य केला नाही तर इहलोकातील तसेच परलोकातील फलांच्या प्राप्तीसाठी केले जाणारे उपाय व्यर्थ ठरतील. कारण, अशी गोष्ट संभवनीय नाही की एकाने कर्म करावे आणि दुसऱ्याने त्याचे फल भोगावे. म्हणून 'ज्या मी पूर्वी कर्म केले तो मी आता त्याचे फळ भोगतो' याप्रमाणे पूर्वीच्या आणि नंतरच्या काली अनुस्यूत असलेल्या त्या स्थायी आत्म्याचे अस्तित्व स्पष्ट प्रमाणाने निश्चित होत असल्याकारणाने पूर्वीचा आणि नंतरचा अशा अंशांनी रहित असलेल्या सूक्ष्म कालखंडात अवस्थिती हे जिचे लक्षण ती क्षणिकता परीक्षा करण्यात कुशल असलेल्या अर्हतांनी स्वीकारण्याच्या योग्यतेची नाही.

'कथंचित्' — जैनांच्या स्याद्वादातील 'स्याद् अस्ति' ह्या भङ्गीला उद्देशून हे वचन वापरले आहे.

अथ मन्येथाः 'प्रमाणवत्त्वादायातः प्रवाहः केन वार्यते' इति न्यायेन 'यत्सत्तत्क्षणिकम्' इत्यादिना प्रमाणेन क्षणिकतायाः प्रमिततया तदनु-ः सारेण समानसंतानवर्तिनामेव प्राचीनः प्रत्ययः कर्मकर्ता, तदुत्तरः प्रत्यया फलभोक्ता । न चातिप्रसङ्गः, कार्यकारणभावस्य नियामकत्वात् । यथा मधुररसभावितानामाम्रबीजानां परिकर्षितायां भूमावुप्तानामङकुरकाण्डस्कन्धशाखापल्लवादिषु तद्द्वारा फले माधुर्यनियमः, यथा वा लाक्षारसावसिक्तानां कार्पासबीजादीनामङकुरादिपारंपर्येण कार्पासादौ रक्तिमनियमः । यथोक्तम्—

यस्मिन्नेव हि संताने आहिता कर्मवासना ।
फलं तत्रैव बध्नाति कार्पासे रक्तता यथा ॥
कुसुमे बीजपूरादेर्यल्लाक्षाद्यवसिच्यते ।
शक्तिराधीयते तत्र काचित्तां किं न पश्यसि ॥ इति ।

तदपि काशकुशावलम्बनकल्पम्, विकल्पासहत्वात् । जल धरादौ दृष्टान्ते क्षणिकत्वमनेन प्रमाणेन प्रमितं प्रमाणान्तरेण वा । नाद्यः, भवदभिमतस्य क्षणिकत्वस्य क्वचिदप्यदृष्टचरत्वेन दृष्टान्तासिद्धावस्यानुमानस्यानुत्थानात् । न द्वितीयः, तेनैव न्यायेन सर्वत्र क्षणिकत्वसिद्धौ

सत्त्वानुमानवैफल्यापत्तेः । अर्थक्रियाकरित्वं सत्त्वमित्यङ्गीकारे मिथ्यासर्पदंशादेरप्यर्थक्रियाकारित्वेन सत्त्वापाताच्च । अत एवोक्तम्– 'उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सद्' इति ।

आता तुम्ही (बौद्धांनी) जर पुढीलप्रमाणे युक्तिवाद केला– 'प्रमाणाने सिद्ध होऊन निघत असलेल्या निष्कर्षाचा अव्हेर कोण करू शकेल?' ह्या न्यायानुसार 'जे सत् ते क्षणिक' यासारख्या (अनुमानरूप) प्रमाणाने क्षणिकत्व प्रमाणसिद्ध होत असल्यामुळे त्याला अनुसरून एकाच संतानप्रवाहात असलेल्या अगोदरच्या प्रत्ययाला कर्माचा कर्ता आणि आणि त्यानंतरच्या प्रत्ययाला फलाचा भोक्ता असे मानावे. आणि यात अतिप्रसंग होतो असे समजण्याचे कारण नाही. कारण, त्या दोन प्रत्ययोत असलेला कार्यकारणभाव अशा प्रकारचे नियमन करीत असतो. ज्याप्रमाणे गोड असलेल्या द्रवपदार्थाचे ज्यांच्यावर संस्कार केले आहेत असे आंब्याचे बाठे चांगल्या प्रकारे नांगरलेल्या जमिनीत पेरले असता त्यांच्यापासून अंकुर, कांड, बुंधा, फांद्या, पाने इत्यादीमध्ये गोडी संक्रमित होऊन त्यांच्या द्वारा फळात गोडी उत्पन्न होते असा नियम आहे, किंवा ज्याप्रमाणे लाखेचा रस ज्यांच्यावर शिंपडला अशा कापूस आदींच्या बियांपासून अंकुर आदींच्या क्रमाने कापूस आदींमध्ये लाल रंग निष्पन्न होतो असा हा नियम आहे (त्याचप्रमाणे अगोरदरचा कर्मकर्ता प्रत्यय आणि नंतरचा फलभोक्ता प्रत्यय यांत कार्यकारणभावामुळे नियमन होत असते). त्या अर्थाचे पुढील वचन आहे – 'ज्या विज्ञानसंतानामध्ये कर्माची वासना उत्पन्न केली गेली असेल त्याच संतानामध्ये फल निष्पन्न होते, ज्याप्रमाणे कापसात तांबडा रंग उत्पन्न होतो त्याप्रमाणे. महाळुंग आदीच्या फुलावर जेव्हा लाक्षारस आदी शिंपडतात तेव्हा त्या फुलात काहीतरी शक्ती निर्माण केली जाते ती तुम्ही का पहात नाही?' – याप्रमाणे तुम्ही (बौद्धांनी) युक्तिवाद करणे म्हणजे बुडणाऱ्या माणसाचे गवताच्या काडीचा आधार घेण्यासारखे आहे. कारण पुढील दोन पर्यायांपैकी एकाचाही स्वीकार करता येण्यासारखा नाही. (क्षणिकत्वाचे अनुमान करताना) मेघ आदीचा जो दृष्टांत दिला आहे त्या मेघ आदीचे क्षणिकत्व ह्याच (अनुमान) प्रमाणाने सिद्ध केले आहे की (प्रत्यक्षादी) इतर प्रमाणाने? यांपैकी पहिला पर्याय अस्वीकार्य आहे, कारण ज्या प्रकारचे क्षणिकत्व तुम्हाला मान्य आहे त्या प्रकारचे क्षणिकत्व अगोदर कोठेही प्रतीत झाले नसल्यामुळे (मेघाचे क्षणिकत्व सिद्ध करण्यासाठी योजावयाच्या अनुमानात) दृष्टांत प्रस्तुत करता येणार नाही आणि म्हणून त्या अनुमानाला अवकाशच प्राप्त होणार नाही. दुसरा पर्यायही स्वीकार्य नाही, कारण त्याच न्यायाने (म्हणजे प्रत्यक्षादी प्रमाणाने) सर्व पदार्थांच्या संबंधात क्षणिकत्व सिद्ध होत असल्यामुळे सत्त्वाविषयी केले जाणारे (क्षणिकत्वाचे) अनुमान निष्फळ ठरण्याचा प्रसंग ओढवेल. अर्थक्रियाकारित्व म्हणजे सत्व हे तुमचे मत स्वीकारल्यास सर्पदंश झाला आहे असा भ्रम सुद्धा (मृत्युरूप) अर्थक्रिया घडवून आणीत असल्याकारणाने तो भ्रम सत् आहे असे मानण्याचा प्रसंग येईल. म्हणूनच म्हटले आहे की 'जे उत्पत्ती, स्थिती आणि लय यांनी युक्त असते ते सत्'.

'समानसंतान' – म्हणजे एकाच मनुष्याच्या ठिकाणी असलेला विज्ञानक्षणांचा संतत प्रवाह. प्रत्येक मनुष्याचा हा प्रवाह स्वतंत्र असतो. त्या प्रवाहातील अगोदरचा 'प्रत्यय' (म्हणजे ज्ञान) हा कर्मकर्ता आणि त्यानंतरचा प्रत्यय हा फलभोक्ता अशी कल्पना केली आहे. त्या दोन प्रत्ययांत कार्यकारणभावसंबंध आहे.

'अतिप्रसङ्ग' कर्म एकाने करायचे आणि फळ दुसऱ्याने भोगायचे अशा स्वरूपाचा.

'भवदभिमतस्य क्षणिकत्वस्य' – बौद्धांची क्षणिकत्वाची कल्पना आणि इतरांची (उदाहरणार्थ, नैयायिकांची) क्षणिकत्वाची कल्पना यांत फरक आहे. इतरांच्या मते क्षणिक मानलेला पदार्थ सुद्धा उत्पत्ति, स्थिति आणि लय या तीन

अवस्थांतून जाणे आवश्यक असल्यामुळे अतिसूक्ष्म अशा तीन कालखंडांशी संबद्ध असतो. बौद्धांच्या मते पदार्थ फक्त एकच अतिसूक्ष्म कालखंडात अस्तित्वात असतो. त्या मतावर असा आक्षेप घेतला आहे की तशा कालखंडाची प्रतीती होणे शक्य नाही. प्रतीत होणारा सर्वात सूक्ष्म असा कालखंड म्हणजे निमेष. परंतु त्याला (१) पापण्यांची क्रिया, (२) त्यांचे पूर्वीच्या स्थानापासून विभक्त होणे, (३) अगोदरच्या संयोगाचा नाश, आणि (४) नंतरच्या संयोगाची उत्पत्ती अशा चार अवस्थांतून जाणे आवश्यक आहे. यासाठी बौद्धकल्पित चार क्षणांचा अवधी लागतो. हे चार क्षण वेगवेगळे असल्याचे मुळीच प्रत्ययास येत नाही. त्यामुळे ह्या अतिसूक्ष्म कालखंडातच अस्तित्वात असणाऱ्या कोणत्याही पदार्थाचे ज्ञान होणे शक्य नाही. तेव्हा अमुक पदार्थ क्षणिक आहे असे म्हणून त्याचा मेघविषयक अनुमानात दृष्टांतासाठी उपयोग करता येणार नाही.

'सत्त्वानुमानवैफल्य' –सर्वच पदार्थ प्रत्यक्ष आदी इतर प्रमाणांनी क्षणिक असल्याचे सिद्ध होते असे मानल्यामुळे क्षणिकत्व सिद्ध करण्यासाठी अनुमानाची काहीच गरज नाही.

अथोच्यते सामर्थ्यासामर्थ्यलक्षणविरुद्धधर्माध्यासात्तत्सिद्धिरिति तदसाधु । स्याद्वादिनामनेकान्ततावादस्येष्टतया विरोधासिद्धेः । यदुक्तं कार्पासादिदृष्टान्त इति तदुक्तिमात्रम्, युक्तेरनुक्तेः । तत्रापि निरन्वयनाशस्यानङ्गीकाराच्च । न च संतानिव्यतिरेकेण संतानः प्रमाणपदवीमुपारोढुमर्हति । तदुक्तम् –

सजातीयाः क्रमोत्पन्नाः प्रत्यासन्नाः परस्परम् ।
व्यक्तयस्तासु संतानः स चैक इति गीयते ॥ इति ।

जर तुम्ही (बौद्ध) असे म्हणालात की (पदार्थ स्थायी असे मानल्यास त्याच्या ठिकाणी कार्य उत्पन्न करण्याचे) सामर्थ्य आणि असामर्थ्य या स्वरूपाचे दोन परस्परविरुद्ध धर्म आरोपित करावे लागतात (पण ते असंभाव्य आहे) म्हणून पदार्थाचे क्षणिकत्व सिद्ध होते, तर ते (तुमचे म्हणणे) बरोबर नाही. कारण आम्हा स्याद्वादी जैनांना अनेकान्ततावाद इष्ट असल्यामुळे (त्या दोहोंत) विरोध असल्याचे सिद्ध होत नाही. कापूस आदी रक्तवर्ण होण्याविषयीचा दृष्टान्त जो तुम्ही दिलात ते तुमचे केवळ एक विधान आहे, त्या संबंधात तुम्ही काही युक्तिवाद केला नाही. आणि त्या बाबतीत सुद्धा पदार्थाचा नाश पाठीमागे काहीएक संबंध न राहता होतो हे (तुमचे मत) आम्ही स्वीकार्य मानीत नाही. आणि संतान ज्याच्यामध्ये आहे असा संतानी (स्थायी आत्मा) असल्याशिवाय विज्ञानांची प्रवाहरूप संततता प्रमाणसिद्ध आहे असे म्हणता येणार नाही. त्यासंबंधात म्हटले आहे – 'एकाच जातीच्या, क्रमाने उत्पन्न होणाऱ्या, आणि परस्परांच्या अगदी निकट असणाऱ्या अशा व्यक्ती असतात व त्या व्यक्तींत संतान असतो आणि तो एकच आहे असे म्हटले आहे'.

वर बौद्धदर्शनात सामर्थ्य आणि असामर्थ्य हे परस्परविरुद्ध धर्म एकाच पदार्थाच्या ठिकाणी असंभाव्य असल्यामुळे तो क्षणिक असल्याचे सिद्ध होते असा युक्तिवाद केलाच आहे.

'स्याद्वादिनाम्'–जैनांच्या स्याद्वादाचे निरूपण पुढे केले आहे. कोणत्याही गोष्टीकडे पहाण्याचे, सात प्रकार (सप्तभङ्गी) असू शकतात असा तो सिद्धांत आहे. त्यातील प्रकार – उदाहरणार्थ, 'स्याद् अस्ति' व 'स्यान्नास्ति' – परस्परविरुद्ध असले तरी भिन्न भिन्न दृष्टिकोणांमुळे सर्वथैव संभाव्य आहेत. कारण कोणत्याही पदार्थाबद्दल तो अमुकच स्वरूपाचा आहे असे निश्चित मत (एक अन्त) असलेले विधान करता येत नाही, म्हणून अनेकान्तवादाचा स्वीकार करावा लागतो.

'निरन्वयनाश' – बौद्धांच्या मते एक क्षण नष्ट झाला की तो पूर्णपणे नष्ट होतो, नंतर उत्पन्न होणाऱ्या क्षणाशी त्याचा काही संबंध (अन्वय) राहत नाही. परंतु त्या मताचा स्वीकार केल्यास कापसाच्या तांबडेपणाविषयीचा दुष्टांत अनुपपन्न ठरेल. बीजाचा नाश होताना त्याच्यावर केलेला लाक्षारसाचा संस्कार सुद्धा त्याच्या बरोबरच नाश पावतो असे समजावे लागेल आणि मग त्या संस्काराचा परिणाम म्हणून अंकुरादी द्वारा कापूस तांबडा होतो असे समजता येणार नाही. म्हणून कर्मकर्ता एक आणि फलभोक्ता दुसरा ही शक्यता सिद्ध करण्यास तो दृष्टांत निरुपयोगी आहे. निरन्वयनाशाची कल्पना स्वीकारल्यास बौद्धांवर हा प्रसंग ओढवतो. वस्तुतः नाश निरन्वय होत नाही. बीज संपूर्णपणे नष्ट होत नाही, फक्त ते अंकुररूपात परिणत होते इतकेच.

न च कार्यकारणभावनियमोऽतिप्रसङ्गं भङक्तुमहंति । तथा हि उपाध्यायबुध्द्यनुभूतस्य शिष्यबुद्धिः स्मरेत्तदुपचितकर्मफलमनुभवेद्वा । तथा च कृतप्रणाशाकृताभ्यागमप्रसङ्गः । तदुक्तं सिद्धसेनवाक्यकारेण –

कृतप्रणाशाकृतकर्मभोगभवप्रमोक्षस्मृतिभङ्गदोषान् ।
उपेक्ष्य साक्षात्क्षणभङ्गमिच्छन्नहो महासाहसिकः परोऽसौ ॥

तसेच कार्यकारणरूप संबंधाने होणारे नियमन (क्षणिकत्वपक्षात) अतिप्रसंगाचे निवारण करण्यास असमर्थ आहे. उदाहरणार्थ, (कार्यकारणभावाच्या नियमानुसार) उपाध्यायाच्या बुद्धीने अनुभवलेल्या विषयाचे शिष्याच्या बुद्धीला स्मरण होऊ शकेल अथवा उपाध्यायबुद्धीने संपादित केलेल्या कर्माचे फल शिष्यबुद्धी अनुभवू शकेल. आणि त्यामुळे केलेल्या कर्माचा (फलाभावरूपी) प्रणाश आणि न केलेल्या कर्माची फलप्राप्ती अशा तऱ्हेचा दुहेरी प्रसंग ओढवेल. म्हणून सिद्धसेन वाक्यकाराने म्हटले आहे– 'कृतकर्माचा नाश, अकृतकर्माचा फलोपभोग, संसाराचा लोप, मोक्षाचा असंभव, स्मृतीची अशक्यता हे सर्व दोष प्रत्यक्ष दिसत असताही त्यांची उपेक्षा करून क्षणिकत्वाचा पुरस्कार करू इच्छिणारा हा विरोधी (बौद्ध) मोठा धाडशी (असे म्हटले पाहिजे)'.

'उपाध्याय-इ.' – बौद्धांच्या मते आत्मा वगैरे काही नसून क्षणिक अशा ज्ञानांची फक्त एक मालिका आहे. शिष्याला शिकवीत असता उपाध्यायाचे ज्ञान शिष्यात संक्रान्त होते, याचा अर्थ उपाध्यायाच्या क्षणिकज्ञानासारखेच एक क्षणिकज्ञान शिष्याच्या ठिकाणी उत्पन्न होते. उपाध्यायाच्या ठिकाणचे क्षणिकज्ञान आणि त्याच्यासारखेच असणारे शिष्याच्या ठिकाणचे क्षणिकज्ञान ही दोन्ही उपाध्यायाच्या तत्पूर्वीच्या क्षणिकज्ञानानंतर उत्पन्न होतात; म्हणजे ती दोन्ही ह्या अगोदरच्या ज्ञानाची कार्ये ठरतात. यावरून उपाध्यायाचे अगोदरचे व नंतरचे ज्ञान यांमध्ये जसा कार्यकारणभाव आहे तसाच तो उपाध्यायाचे अगोदरचे ज्ञान आणि शिष्यामध्ये उत्पन्न झालेले ज्ञान यांमध्येही प्रस्थापित होतो असे निष्पन्न होते. याप्रमाणे उपाध्यायाची ज्ञानपरंपरा व शिष्याचे ज्ञान यांत संबंध प्रस्थापित झाल्यामुळे शिष्याला गुरूच्या ज्ञानांचे स्मरण होऊ शकेल, तसेच उपाध्यायाच्या कर्माचे फल शिष्य उपभोगू शकेल. म्हणजेच कार्यकारणभावामुळे अतिप्रसंग टाळता येतो असे नाही.

'भव-भङ्ग' होईल, कारण पूर्वजन्मीच्या कर्माचे फल म्हणून संसारात पुनर्जन्म प्राप्त होतो. स्थायी आत्मा नसेल तर तो कोणाला प्राप्त होणार? 'प्रमोक्षभङ्ग' होईल, कारण आत्मा अशी काही वस्तूच नसल्यामुळे मोक्षप्राप्ती कोणाला होते असे समजता येईल? 'स्मृतिभङ्ग' होईल, कारण पूर्वीचा अनुभव घेणारा नष्ट झालेला असतो. अनुभव घेणारालाच त्याची स्मृती होऊ शकते.

ग्राह्यग्राहकभावाची अनुपपत्ती

किं च क्षणिकत्वपक्षे ज्ञानकाले ज्ञेयस्यासत्त्वेन ज्ञेयकाले ज्ञानस्यासत्त्वेन च ग्राह्यगाहकभावानुपपत्तौ सकललोकयात्रास्तमियात् । न च समसमयवर्तिता शङ्कनीया, सव्येतरविषाणवत् कार्यकारणभावासंभवेनाग्राह्यस्यालम्बनप्रत्ययत्वानुपपत्तेः ।

शिवाय, सर्व काही क्षणिक आहे ह्या सिद्धांतानुसार ज्ञान अस्तित्वात येते त्यावेळेस (त्याला कारणीभूत होणारा) ज्ञेय पदार्थ अस्तित्वात असत नाही आणि ज्यावेळेस ज्ञेय पदार्थ अस्तित्वात असतो त्यावेळेस त्याच्या ज्ञानाचा उदय झालेला नसतो, आणि म्हणून त्या दोहोंत ग्राह्यग्राहकभाव प्रस्थापित होत नसल्याकारणाने जगातील सगळेच व्यवहार बंद पडतील. आणि (ज्ञान व ज्ञेय) दोन्ही एकाच वेळेस अस्तित्वात असतात अशी शंका घेता येणार नाही, कारण तसे समजल्यास (एकाच वेळेस उत्पन्न होणाऱ्या) (बैलाच्या) उजव्या आणि डाव्या शिंगांप्रमाणे त्या दोहोंत कार्यकारणभाव असंभाव्य असल्यामुळे ज्या पदार्थाचे ग्रहण होऊ शकत नाही तो ज्ञानाचा आलम्बनप्रत्यय असे म्हणणे उपपन्न होणार नाही.

बौद्धदर्शनात सौत्रान्तिकमताचे विवरण करताना चार प्रत्ययांचा निर्देश केला आहे. त्यांपैकी ज्ञेय, पदार्थ, नील आदी, हाच आलम्बनप्रत्यय. तो त्या ज्ञानाचे आलम्बन.

ज्ञानाचे साकारत्व असंभाव्य

अथ भिन्नकालस्यापि तस्याकारार्पकत्वेन ग्राह्यत्वम्, तदप्यपेशलम्, क्षणिकस्य ज्ञानस्याकारार्पकताश्रयताया दुर्वचत्वेन साकारज्ञानवादप्रत्यादेशात् । निराकारज्ञानवादेऽपि योग्यतावशेन प्रतिकर्मव्यवस्थायाः स्थितत्वात् । तथा हि प्रत्यक्षेण विषयाकाररहितमेव ज्ञानं प्रतिपुरुषमहमहमिकया घटादिग्राहकमनुभूयते, न तु दर्पणादिवत्प्रतिबिम्बाक्रान्तम् । विषयाकारधारित्वे च ज्ञानस्यार्थे दूरनिकटादिव्यवहाराय जलञ्जलिर्वितीर्येत । न चेदमिष्टापादनमेष्टव्यम्, दवीयान्महीधरो नेदीयान् दीर्घो बाहुरिती व्यवहारस्य निराबाधं जागरूकत्वात् । न चाकाराधायकस्य तस्य दवीयस्त्वादिशालितया तथा व्यवहार इति कथनीयम्, दर्पणादौ तथानुपलम्भात् ।

आता जर असा युक्तिवाद केला की (ज्ञेय ज्ञानाहून) भिन्न काली अस्तित्वात असले तरी ते आपला आकार ज्ञानावर उमटविते आणि म्हणून ते ज्ञानाने ग्राह्य होते, तर तो युक्तिवाद सुद्धा टिकण्यासारखा नाही. कारण, क्षणिक असणारे ज्ञान (दुसऱ्या वस्तूच्या) आकाराचा ठसा धारण करण्यास समर्थ असते असे म्हणणे कठीण असल्यामुळे ज्ञान साकार आहे या मताचे खंडन होते. ज्ञान निराकार आहे या मतानुसार सुद्धा विविध इंद्रियांच्या द्वारा प्राप्त होणारे ज्ञान योग्यतेला अनुसरून त्या त्या विषयाचेच ग्रहण करते (उदाहरणार्थ, चाक्षुष ज्ञान फक्त रूपाचेच इत्यादी) असा नियम प्रस्थापित आहे. तदनुसार प्रत्येक मनुष्याला प्रत्यक्षाच्या द्वारा अहमहमिकेने जे घट आदीचे ग्रहण करणारे ज्ञान होते ते विषयाच्या आकाराने रहित असेच असते, आरसा वगैरेप्रमाणे प्रतिबिंबाने युक्त असे नसते. आणि ज्ञान विषयाचा आकार धारण करते असे मानले तर पदार्थाच्या संबंधात दूर, जवळ इत्यादी प्रकारच्या व्यवहारावर उदक सोडावे लागेल. आणि ही इष्टापत्ती आहे असे समजू नये, कारण पर्वत फार दूर आहे, फार जवळ आहे, बाहू दीर्घ आहे इत्यादी व्यवहार सदोदित निर्विघ्नपणे चालू असतात. आणि असा युक्तिवाद करता येणार नाही की आकार उमटविणारा पदार्थ दूरत्व आदीने युक्त असल्यामुळे तशा प्रकारचा व्यवहार होतो; कारण दर्पण आदीच्या संबंधात तसे होत असलेले दिसत नाही.

'निराकारज्ञानवादेऽपि' – विशिष्ट इंद्रिय आणि त्याचा विषय यांच्यातच ग्राह्यग्राहकभाव असावा यासाठी ज्ञान साकार असले पाहिजे असे मुळीच नाही.

'दूरनिकटादि- इ.'– ज्ञानात विषयाचा जो आकार तेच त्या विषयाचे ज्ञान. ज्ञानात समाविष्ट असलेल्या आकाराचे दूर, जवळ अशा प्रकारचे वर्णन करणे शक्य नाही. म्हणजे पदार्थ दूर असला तरी तो दूर असल्याचे ज्ञान होणार नाही.

'दवीयस्त्वादि- इ.' – पदार्थ दूरत्वाने युक्त असल्यास ज्ञानातील त्याचा आकार सुद्धा दूरत्वाने युक्त होतो आणि त्यायोगे दूरत्वाचे ज्ञान होते अशी पूर्वपक्ष्याची कल्पना मांडलेली दिसते. आरशाच्या बाबतीत तसे घडून येत असलेले दिसत नाही या शब्दांत ती कल्पना अग्राह्य ठरविली आहे. याचा अर्थ असा दिसतो की आरशातील प्रतिबिंब दूरत्व आदी धर्मांनी युक्त असे नसते. आरशात मोठा पदार्थ लहान दिसतो, दूरचा जवळ दिसतो.

किं च अर्थादुपजायमानं ज्ञानं यथा तस्य नीलतामनुकरोति तथा यदि जडतामपि तर्हि अर्थवत्तदपि जडं स्यात् । तथा वृद्धिमिष्टवतो मूलमपि ते नष्टं स्यादिति महत्कष्टमापन्नम् । अथैतद्दोषपरिजिहीर्षया ज्ञानं जडतां नानुकरोति इति ब्रूषे हन्त तर्हि तस्या ग्रहणं न स्यादिति एकमनुसंधित्सतोऽपरं प्रच्यवत इति न्यायापातः । ननु मा भूज्जडताया ग्रहणम्, किं नश्छिन्नम् । तदग्रहणेऽपि नीलकारग्रहणे तयोर्भेदोऽनेकान्तो वा भवेत् नीलाकारग्रहणे चागृहीता जडता कथं तस्य स्वरूपं स्यात् । अपरथा गृहीतस्य स्तम्भस्यागृहीतं त्रैलोक्यमपि रूपं भवेत् । तदेतत्प्रमेयजातं प्रभाचन्द्रप्रभृतिभिरर्हन्मतानुसारिभिः प्रमेयकमलमार्तण्डादौ प्रबन्धे प्रपञ्चितमिति ग्रन्थभूयस्त्वभयान्नोपन्यस्तम् ।

शिवाय, पदार्थापासून उत्पन्न होणारे ज्ञान ज्याप्रमाणे नीलतेचे अनुकरण करते त्याचप्रमाणे पदार्थाच्या जडतेचेही अनुकरण करीत असेल तर पदार्थाप्रमाणे ते ज्ञान सुद्धा जड होईल (व पदार्थ प्रकाशित करण्यास असमर्थ होईल). त्यामुळे व्याजाची आशा करीत असता कर्जाऊ दिलेली तुमची मूळ रक्कम सुद्धा बुडेल ही मोठीच आपत्ती गुजरेल. आता हा दोष टाळण्याच्या उद्देशाने ज्ञान जडतेचे प्रतीतीच होणार नाही आणि याप्रमाणे एक गोष्ट सावरायला गेला असता दुसरी गोष्ट निसटते ह्या न्यायाचे दर्शन होईल. यावर जर तुम्ही असे म्हणालात की न होऊ द्या जडतेचे ज्ञानामार्फत ग्रहण, आमचे त्यामुळे काय बिघडते? तर (त्यावर आमचे उत्तर असे की) जडतेचे ग्रहण न होताच नीलाच्या आकाराचे ग्रहण झाले तर (पदार्थ आणि त्याची जडता या दोहोंत) भेद आहे किंवा ते दोन्ही कधी एकत्र असतात, कधी नसतात असे होईल. आणि नीलाच्या आकाराचे ग्रहण होत असता जिचे ग्रहण होत नाही ती जडता त्या नीलाचे स्वरूप असे कसे म्हणता येईल? अन्यथा (म्हणजे तसे म्हणता आले तर) ज्ञानाने ग्रहण केलेल्या खांबाचे ग्रहण न झालेले त्रिभुवनसुद्धा स्वरूप होय असे समजता येईल. (जैन) अर्हतांच्या मताचे अनुसरण करणाऱ्या प्रभाचंद्रप्रभृती मुनीनी प्रमेयकमलमार्तंड इत्यादी प्रबंधांमध्ये ह्या सर्व प्रमेयांचे विस्ताराने विवेचन केले आहे; तेव्हा प्रस्तुत ग्रंथ फार मोठा होईल ह्या भीतीने ते सर्व प्रमेय येथे मांडले नाहीत.

'अनेकान्तः' म्हणजे एकच गोष्ट निश्चित नसणे, पदार्थ व जडता यांचे कधी एकत्र असणे आणि कधी तसे नसणे.

'स्वरूपम्'– जडता हाच पदार्थाचा विशिष्ट धर्म आहे.

अर्हताचे वर्णन

तस्मात्पुरुषार्थाभिलाषुकैः पुरुषैः सौगती गतिर्नानुगन्तव्या, अपि त्वार्हत्येवार्हणीया । अर्हत्स्वरूपं च हेमचन्द्रसूरिभिराप्तनिश्चियालंकारे निरटङ्कि –

सर्वज्ञो जितरागादिदोषस्त्रैलोक्यपूजितः ।
यथास्थितार्थवादी च देवोऽर्हन्परमेश्वरः ॥ इति ।

यास्तव (मोक्षरूप परम) पुरुषार्थाची अभिलाषा करणाऱ्या मनुष्यांनी सुगत बुद्धाचा मार्ग अनुसरू नये, परंतु अर्हतांचा मार्गच आचरणात आणावा. आणि अर्हताचे स्वरूप हेमचंद्रसूरींनी आप्तनिश्चयालंकारमध्ये पुढीलप्रमाणे निर्धारित केले आहे – 'सर्वज्ञ, रागद्वेषादी विकारांवर जय मिळविला आहे असा, तिन्ही लोकांत पूजिला जाणारा, आणि जी गोष्ट जशी असेल तशीच सांगणारा तो अर्हत, देव, परमेश्वर होय'.

अर्हतलाच देव, परमेश्वर असेही म्हणतात.

आक्षेप–सर्वज्ञ पुरुष असंभाव्य

ननु न च कश्चित्पुरुषविशेषः सर्वज्ञपदवेदनीयः प्रमाणपद्धतिमध्यास्ते, तत्सद्भावग्राहकस्य प्रमाणपञ्चकस्य तत्रानुपलम्भात् । तथा चोक्तं तौतातितैः–

सर्वज्ञो दृश्यते तावन्नेदानीमस्मदादिभिः ।
दृष्टो न चैकदेशोऽस्ति लिङ्गं वा योऽनुमापयेत् ॥
न चागमविधिः कश्चिन्नित्यसर्वज्ञबोधकः ।
न च तत्रार्थवादानां तात्पर्यमपि कल्प्यते ॥
न चान्यार्थप्रधानैस्तैस्तदस्तित्वं विधीयते ।
न चानुवदितुं शक्यः पूर्वमन्यैरबोधितः ॥
अनादेरागमस्यार्थो न च सर्वज्ञ आदिमान् ।
कृत्रिमेण त्वसत्येन स कथं प्रतिपाद्यते ॥
अथ तद्वचनेनैव सर्वज्ञोऽज्ञैः प्रतीयते ।
प्रकल्प्येत कथं सिद्धिरन्योन्याश्रययोस्तयोः ॥
सर्वज्ञोक्ततया वाक्यं सत्यं तेन तदस्तिता ।
कथं तदुभयं सिध्येत् सिद्धमूलान्तरादृते ॥
असर्वज्ञप्रणीतात्तु वचनान्मूलवर्जितात् ।
सर्वज्ञमवगच्छन्तः स्ववाक्यात्किं न जानते ॥
सर्वज्ञसदृशं कंचिद्यदि पश्येम संप्रति ।
उपमानेन सर्वज्ञं जानीयाम ततो वयम् ॥
उपदेशोऽपि बुद्धस्य धर्माधर्मादिगोचरः ।
अन्यथा नोपपद्येत सार्वज्ञयं यदि नाभवत् ॥

एवमर्थापत्तिरपि प्रमाणं नात्र युज्यते ।
उपदेशस्य सत्यत्वं यतो नाध्यक्षमीक्ष्यते ॥ इत्यादि ।

यावर आक्षेप असा – सर्वज्ञ ह्या शब्दाने ज्याचे वर्णन करता येईल असा कोणीही विशिष्ट पुरुष प्रमाणसिद्ध नाही, कारण त्याच्या संबंधात त्याचे अस्तित्व सिद्ध करणारे (प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान आणि अर्थापत्ति ह्या) पाच प्रमाणांपैकी एकही प्रमाण आढळत नाही. त्याप्रमाणे तौतातित (कुमारिलभट्ट) यांनी म्हटले आहे – 'पहिली गोष्ट म्हणजे आपणाला सध्याच्या काळी सर्वज्ञ असा कोणी पुरुष दिसत नाही (अत एव प्रत्यक्ष प्रमाणाने त्याचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही). किंवा अनुमानाचा हेतू होऊ शकणारा असा त्या सर्वज्ञाचा एखादा अंशही दृग्गोचर होत नाही की ज्याच्या साह्याने सर्वज्ञाच्या अस्तित्वाचे अनुमान करता येईल. आणि वेदामध्ये नित्यसर्वज्ञ अशा पुरुषाचा बोध करून देणारे एकही विधिवाक्य नाही. शिवाय, वेदातील अर्थवादवाक्यांचे तात्पर्य सर्वज्ञविषयक आहे असे सुद्धा समजता येत नाही. तसेच दुसरा तात्पर्यार्थ असलेल्या अर्थवादवाक्यांनी (त्यांत क्वचित सर्वज्ञाचा अनुवाद झाला आहे असे समजून), त्याचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही; कारण अगोदर ज्याचा दुसऱ्या वाक्यांनी बोध करून दिला नसेल त्याचा अनुवाद होणे शक्य नाही. आणि आदि असलेला (बुद्धासारखा) सर्वज्ञ अनादी अशा वेदात निर्दिष्ट असणे शक्य नाही. परंतु वेद (पौरुषेय म्हणजे) मनुष्याने निर्मिलेला व (सर्वस्वी) सत्य नसलेला (असे मानल्यास) त्यात सर्वज्ञाचे प्रतिपादन कसे काय असेल? आता तो स्वतःच तसे म्हणतो म्हणून अज्ञ लोक त्याला सर्वज्ञ असे समजतात (असे मानले तर) परस्परावर अवलंबून असणाऱ्या त्या दोन गोष्टी कशा सिद्ध होऊ शकतील? सर्वज्ञाने उच्चारलेले म्हणून त्याचे ('मी सर्वज्ञ' हे) वाक्य सत्य आणि त्या वाक्याने सर्वज्ञाचे अस्तित्व या दोन गोष्टी, दुसरी मूलभूत गोष्ट सिद्ध झालेली असल्याशिवाय, सिद्ध कशा होणार? सर्वज्ञ नसलेल्या मनुष्यांनी रचलेल्या आणि ज्याला (वेदरूप) मूळ आधार नाही अशा वचनापासून ज्यांना सर्वज्ञाचे ज्ञान होते ते आपल्या स्वतःच्याच वचनापासून ते ज्ञान का प्राप्त करीत नाहीत? जर सध्याच्या काळी सर्वज्ञासारखा कोणी आम्हाला दिसला तर उपमानप्रमाणाने आम्हाला सर्वज्ञाचे ज्ञान होऊ शकेल. (पण तसा कोणी दिसत नाही.) "जर बुद्धाच्या ठिकाणी सर्वज्ञता नसती तर धर्म, अधर्म इत्यादीविषयीच्या त्याच्या उपदेशाची उपपत्ती दुसऱ्या रीतीने लागणार नाही" – अशा तऱ्हेचे अर्थापत्ति प्रमाण सुद्धा या संबंधात उचित नाही, कारण त्या उपदेशाची सत्यता प्रत्यक्षपणे दिसून येत नाही'. इत्यादी.

तौतातित म्हणजे प्रसिद्ध मीमांसक कुमालिरभट्ट. त्याला मान्य असलेल्या पाच प्रमाणांचाच पुढील श्लोकांत निर्देश आहे. शेवटच्या दोन श्लोकांवरून हे स्पष्ट आहे की या श्लोकांत गौतम बुद्धाच्या सर्वज्ञतेचे खंडन आहे. त्या टीकेचा रोख साक्षात अर्हताच्या सर्वज्ञतेविरुद्ध नाही. तथापि बौद्ध आणि जैन उभयतांची धर्मसंस्थापकाच्या सर्वज्ञतेविषयीची कल्पना समान असल्यामुळे बुद्धाच्या सर्वज्ञतेचे खंडन हे अर्हताच्याही सर्वज्ञतेचे खंडन असे मानले आहे.

'न चानुवदितुं इ.' – एखादा विधि अगोदरच विहित झाला असता त्याचा अन्यत्र पुन्हा निर्देश आल्यास तो निर्देश म्हणजे अनुवाद असे मीमांसक समजतात. एखाद्या अर्थवादवाक्यात सर्वज्ञाचा निर्देश असला तरी त्याला अनुवाद तेव्हाच समजता येईल जेव्हा त्याचा अगोदर विधिवाक्यात कोठेतरी समावेश झालेला असेल. पण तसा तो झालेला नसल्यामुळे अनुवाद म्हणूनही सर्वज्ञाला वेदात आधार सापडण्यासारखा नाही.

'स्ववाक्यात् किं न जानते' म्हणजे त्यासाठी स्वतःप्रमाणेच सर्वज्ञ नसलेल्या दुसऱ्याच्या वचनावर विसंबून राहण्याचे कारण काय?

'अध्यक्षम्' म्हणजे प्रत्यक्षम्.

सर्वज्ञतेची सिध्दी, अनुमान

अत्र प्रतिविधीयते । यदभ्यधायि 'तसद्भावग्राहकस्य प्रमाणपञ्चकस्य तत्रानुपलम्भाद्' इति तदयुक्तम्, तत्सद्भावावेदकस्यानुमानादेः सद्भावात् । तथा हि – कश्चिदात्मा सकलपदार्थसाक्षात्कारी, तद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययत्वात् । यद्यद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययं तत्तत्साक्षात्कारि यथा अपगततिमिरादिप्रतिबन्धं लोचनविज्ञानं रूपसाक्षात्कारि । तद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययश्च कश्चिदात्मा । तस्मात्सकलपदार्थसाक्षात्कारीति । न तावदशेषार्थग्रहणस्वभावत्वमात्मनोऽसिद्धम् । चोदनाबलान्निखिलार्थज्ञानोत्पत्त्यन्यथानुपपत्त्या, 'सर्वमनेकान्तात्मकं सत्त्वाद्' इति व्याप्तिज्ञानोत्पत्तेश्च । 'चोदना हि भूतं भवन्तं भविष्यन्तं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवंजातीयकमर्थमवगमयति' (मीमांसासूत्र, १·१·२ शाबरभाष्य) इत्येवंजातीयकैरध्वरमीमांसागुरुभिर्विधिप्रतिषेधविचारणानिबन्धनं सकलार्थविषयज्ञानं प्रतिपाद्यमानैः सकलार्थग्रहणस्वभावकत्वमात्मनोऽभ्युपगतम् । न चाखिलार्थप्रतिबन्धकावरणप्रक्षयानुपपत्तिः, सम्यग्दर्शनादित्रयलक्षणस्यावरणप्रक्षयहेतुभूतस्य सामग्रीविशेषस्य प्रतीतत्वात् । अनया मुद्रयापि क्षुद्रोपद्रवा विद्राव्याः ।

(मीमांसकांचा) हा युक्तिवाद आम्ही (जैन) आता खोडून काढतो. 'सर्वज्ञाचे अस्तित्व सिद्ध करण्यास समर्थ असे पाच प्रमाणांपैकी एकही नाही' असे जे तुम्ही म्हणालात ते बरोबर नाही. कारण, त्याचे अस्तित्व सिद्ध करून दाखविणारे अनुमान प्रस्तुत करता येते. ते अनुमान पुढीलप्रमाणे – कोणी एक आत्मा सर्व पदार्थ प्रत्यक्ष अनुभवतो (प्रतिज्ञा), कारण त्या पदार्थांचे ग्रहण करणे हा त्याचा स्वभाव असून त्याचबरोबर (ज्ञानाला होणारे सर्व प्रकारचे) प्रतिबन्ध (अडथळे) दूर झाले आहेत असे त्याचे ज्ञान आहे (हेतू), जे (इंद्रिय इत्यादी) ज्या पदार्थांचे ग्रहण करण्याच्या स्वभावाचे असून त्याचबरोबर ज्याच्या ग्रहण करण्याच्या मार्गातील प्रतिबन्ध दूर झाले आहेत ते (इंद्रिय इत्यादी) त्या पदार्थाचे साक्षात ज्ञान अनुभवते; उदाहरणार्थ, नेत्ररोग तिमिर आदीचा प्रतिबन्ध दूर झाला म्हणजे चाक्षुष ज्ञान रूपाचे साक्षात दर्शन घेते (उदाहरण), आणि हा जो कोणीएक (सर्वज्ञ) आत्मा त्याचा पदार्थांचे ग्रहण करणे हा स्वभाव असून त्याचबरोबर त्याच्या ज्ञानाच्या मार्गातील सर्व प्रतिबन्ध दूर झाले आहेत (उपनय), म्हणून हा आत्मा सर्व पदार्थांचे साक्षात ज्ञान अनुभवतो (म्हणजेच तो सर्वज्ञ आहे) (निगमन). आणि सगळ्या पदार्थांचे ग्रहण करण्याचा स्वभाव आत्म्याच्या ठिकाणी आहे हा (ह्या अनुमानातील) हेतू असिद्ध (म्हणजे स्वरूपासिद्ध) आहे असे (म्हणता येण्यासारखे) नाही. कारण तसे नसेल (म्हणजे सगळे पदार्थ ग्रहण करण्याचा आत्म्याचा स्वभाव नसेल) तर चोदनांच्या बळावर सर्व पदार्थांच्या ज्ञानाच्या उत्पत्तीची उपपत्ती लागणार नाही, तसेच 'सर्व पदार्थ अनेकान्तिक स्वरूपाचे आहेत, कारण त्यांना अस्तित्व आहे' यातील व्याप्तिज्ञानाच्या उत्पत्तीचीही (उपपत्ती लागणार नाही). 'कारण चोदना भूतकालातील, वर्तमानकालातील, भविष्यकालातील, सूक्ष्म असलेले, दुसऱ्या कशाने झाकले गेलेले, दूर असलेले याप्रमाणे सर्व प्रकारच्या पदार्थांचे ज्ञान करून देते' इत्यादी वचनांत यज्ञमीमांसाशास्त्रातील गुरू शबरस्वामी यांनी विधि आणि निषेध यांचा विचार करीत असता त्याच्या अनुषंगाने सर्व पदार्थांविषयाच्या ज्ञानाचे प्रतिपादन केले आहे, तेव्हा त्यांनी आत्म्याच्या सर्व पदार्थ ग्रहण करण्याच्या स्वभावाचा स्वीकार केलाच आहे (असे समजले पाहिजे). तसेच सर्व पदार्थांच्या ज्ञानाला प्रतिबन्ध करणाऱ्या आवरणांचा क्षय होतो याची उपपत्ती लागत नाही असेही नाही. कारण,

सम्यग्दर्शन आदी तीन प्रकारची आवरणांच्या क्षयास कारणीभूत होणारी विशिष्ट सामुग्री प्रतीत होतेच. ह्याच पद्धतीने किरकोळ आक्षेपकांना पिटाळून लावावे.

'तथा हि इ.' – परार्थानुमानातील प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय आणि निगमन ही पाचही वाक्ये मांडली आहेत.

'चोदनाबलात् इ.' – वेदातील विधिनिषेधात्मक अशा ज्या चोदना मनुष्याला कर्म करण्यास प्रवृत्त करणाऱ्या अथवा त्यापासून निवृत्त करणाऱ्या आहेत त्या जगातील सर्व पदार्थांच्या संबंधात आहेत, यावरून मनुष्याला जगातील सर्व पदार्थांचे ज्ञान व्हावे हे वेदात अपेक्षित आहे असा निष्कर्ष निघतो. तेव्हा सर्व पदार्थ ग्रहण करणे हा आत्म्याचा स्वभाव आहे असे मानले नाही तर वेदातील ह्या सर्वकष चोदनांची उपपत्ती लागणार नाही असा हा युक्तिवाद आहे. ह्या चोदना वेदातीलच होत, कारण त्यांच्या संबंधात शबरस्वामींचा हवाला दिला आहे. तेव्हा ह्या चोदना जैन आगमातील असे समजण्याचे मुळीच कारण नाही.

'सर्वमनेकान्तात्मकं सत्त्वादिति व्याप्तिज्ञानोत्पत्तेः' – यानंतर मागील समासातून 'अन्यथानुपपत्त्या' हे शब्द समजावयाचे आहेत. 'उत्पत्तेः' हे षष्ठीचे रूप आहे. मागील समास सुद्धा 'उत्पत्तेः' येथे तोडून 'अन्यथानुपपत्त्या' हे शब्द स्वतंत्र ठेवले असते तर अन्वय अधिक स्पष्ट झाला असता. प्रस्तुत वचनामध्ये प्रतिज्ञा (सर्वमनेकान्तात्मकम्) आणि हेतु (सत्त्वात्) यांचाच निर्देश आहे, त्यात 'यत् सत् तदनेकान्तात्मकम् ह्या व्याप्तीचा साक्षात उल्लेख नाही. आत्मा वरील स्वभावाने युक्त आहे हे मान्य केले नाही तर ह्या व्याप्तीच्या ज्ञानाची उपपत्ती लागणार नाही असे येथे म्हटले आहे. हे व्याप्तिज्ञान फक्त सर्वज्ञ मनुष्यालाच होऊ शकेल असा ह्या युक्तिवादाचा आशय आहे. हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की ही व्याप्ति व तिच्या आधारावर केलेले अनेकान्तिकत्वाचे अनुमान दोन्ही फक्त जैन सिद्धांतानुसारी आहेत; इतर सिद्धांत्यांना ती मान्य नाहीत. परंतु हा एकच युक्तिवाद सांप्रदायिक मतावर आधारित आहे. अनेकान्तवादाचे विवरण पुढे केले आहे.

'सम्यग्दर्शनादित्रय –' म्हणजे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान आणि सम्यक्चारित्र हे रत्नत्रय, मोक्षप्राप्तीचा मार्ग. त्यांचे विवेचन पुढे केले आहे.

सर्वज्ञ अनादिमुक्त नाही

नन्वावरणप्रक्षयवशादशेषविषयं विज्ञानं विशदं मुख्यप्रत्यक्षं प्रभवतीतत्युक्तं तदयुक्तम्, तस्य सर्वज्ञस्यानादिमुक्तत्वेनावरणस्यैवासंभवादिति चेत्, तन्न, अनादिमुक्तत्वस्यैवासिद्धेः । न सर्वज्ञोऽनादिमुक्तः, मुक्तत्वादितरमुक्तवत् । बद्धापेक्षया हि मुक्तव्यपदेशः । तद्रहिते चास्याप्यभावः स्यादाकाशवत् ।

(वरील हेतूच्या निर्देशातील दुसऱ्या अंशात) 'आवरणांचा प्रक्षय झाल्यामुळे सर्व पदार्थांविषयाचे ज्ञान (सर्वज्ञाच्या ठिकाणी) स्वच्छपणे आणि मुख्य अशा प्रत्यक्षस्वरूपात प्रभावी होते' असे जे तुम्ही म्हणालात ते बरोबर नाही, कारण, सर्वज्ञ अनादि काळापासून मुक्त असल्याकारणाने त्याच्या बाबतीत आवरणच संभवत नाही – असा आक्षेप घेतला तर तो चुकीचा आहे, कारण तो अनादिमुक्त आहे हेच सिद्ध झालेले नाही. सर्वज्ञ हा अनादिमुक्त नाही, कारण तो इतर मुक्तांप्रमाणेच (बन्धनापासून) मुक्त झालेला असा आहे. मुक्ताचा निर्देश

बद्ध असण्याच्या संदर्भातच होतो. जर बद्धत्व नसेल तर तेथे मुक्तत्वही येणार नाही, उदाहरणार्थ आकाशाच्या संबंधात (बद्धत्व नाही म्हणून मुक्तत्वही नाही).

सर्वज्ञ ईश्वर अनादिमुक्त आहे या मताचे खंडन

नन्वनादेः क्षित्यादिकार्यपरंपरायाः कर्तृत्वेन तत्सिद्धिः । तथा हि क्षित्यादिकं सकर्तृकं कार्यत्वाद् घटवत् । तदप्यसमीचीनं, कार्यत्वस्यैवासिद्धेः । न च सावयवत्वेन तत्साधनमित्यभिधातव्यं, यस्मादिदं विकल्पजालमवतरति – सावयवत्वं किमवयवसंयोगित्वम्, अवयवसमवायित्वम्, अवयवजन्यत्वम्, समवेतद्रव्यत्वम्, सावयवबुद्धिविषयत्वं वा ।

यावर असा आक्षेप घेतला की 'अनादि स्वरूपाच्या पृथिव्यादी कार्यांच्या परंपरेचा तो (सर्वज्ञ ईश्वर) कर्ता असल्यामुळे तो अनादिमुक्त आहे हे सिद्ध होते; तदनुसार "पृथिवी वगैरेंना कर्ता आहे, कारण ते घटाप्रमाणे कार्यस्वरूप आहेत" असे अनुमान मांडता येते', तर त्यावर आमचे म्हणणे असे की हे मतही बरोबर नाही, कारण पृथ्वी वगैरे कार्य आहेत हेच सिद्ध झालेले नाही. अवयवांनी युक्त (सावयव) असणे म्हणजे कार्यत्व याप्रमाणे त्याची सिद्धी होते असे म्हणता येणार नाही, कारण तसे म्हटले तर पुढील विकल्पांचे जाळे उत्पन्न होते – सावयवत्व म्हणजे काय? (१) अवयवांशी संयोगाने संबद्ध असणे, (२) अवयवांशी समवायाने संबद्ध असणे, (३) अवयवांकडून उत्पन्न केले जाणे, (४) समवायाने संबद्ध असे द्रव्य असणे, की (५) अवयवांनी युक्त अशा बुद्धीचा विषय असणे?

अर्हत सर्वज्ञ आहे, पण तो अनादिमुक्त नाही असे जैनांचे मत येथवर मांडले आहे. पण सर्वज्ञाविषयीची नैयांयिकादींची कल्पना भिन्न आहे. त्यांच्या मते सर्वज्ञ अनादिमुक्त आहे आणि हा सर्वज्ञ म्हणजे हे जग निर्माण करणारा ईश्वर. त्या मताचा समाचार घ्यावयास आता प्रारम्भ केला आहे. त्या संबंधात नैयायिकांनी प्रस्तुत केलेल्या ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करू पाहणाऱ्या एका प्रसिद्ध अनुमानाचा विचार केला आहे. जगत् कार्यस्वरूप आहे यावरच जैनांच्या तर्फे आक्षेप घेतला आहे.

न प्रथमः, आकाशादावनैकान्त्यात् । न द्वितीयः, सामान्यादौ व्यभिचारात् । न तृतीयः, साध्याविशिष्टत्वात् ।

यांपैकी पहिला पर्याय संभाव्य नाही, कारण (तो मान्य केल्यास) आकाश आदी (नित्य) द्रव्यांवर अतिव्याप्ती होईल (आणि ते सुद्धा कार्यस्वरूप आहेत असे समजावे लागेल). दुसरा पर्याय अस्वीकार्य आहे, कारण त्यामुळे सामान्य आदीवर अतिव्याप्ती होईल. तिसरा विकल्प स्वीकारता येण्यासारखा नाही, कारण त्याच्यात (जन्यत्वात) आणि सिद्ध करावयाचे आहे त्यात (कार्यत्वात) काही फरक नाही.

'आकाशादौ' – कार्य सावयव म्हणजे ज्याचा अवयवांशी संयोग असतो ते हा पहिला पर्याय स्वीकारल्यास आकाश सुद्धा कार्य आहे असे ठरेल. कारण त्याचा सुद्धा त्याच्या अवयवांशी (म्हणजे भागांशी) संयोग आहे. परंतु नैयायिक आकाशाला कार्य मानीत नाहीत; त्यांच्या मते ते नित्य आहे. म्हणून ह्या व्याख्येनुसार अतिव्याप्ति होते. वस्तुतः नैयायिक

आकाश 'एक' म्हणजे निरवयव आहे असे मानतात. तेव्हा त्यांच्या मते कार्य म्हणजे सावयव ही व्याख्याच आकाशाला लागू होत नाही. प्रस्तुत आक्षेपात आकाश सावयव हे गृहीत धरले आहे.

'सामान्यादौ' – सावयव म्हणजे अवयवांशी समवाय-संबंधाने संबद्ध असते ते हा दुसरा पर्याय स्वीकारल्यास सामान्य सुद्धा कार्य आहे असे ठरेल. कारण सामान्य हे पदार्थाप्रमाणेच त्याच्या अवयवांशीही समवायाने संबद्ध असते. घटत्व हे सामान्य ज्याप्रमाणे घटाशी समवायाने संबद्ध आहे त्याप्रमाणे ते घटाच्या अवयवांशीही तसेच संबद्ध आहे. जर घटावयवांत घटत्व नसेल तर संपूर्ण घटात ते कोठून येणार? तेव्हा सामान्य हे अवयवांशी समवेत असल्याकारणाने प्रस्तुत व्याख्येप्रमाणे ते सुद्धा कार्य आहे असे समजावे लागेल. पण नैयायिकांच्या मते ते नित्य आहे. म्हणून ह्या व्याख्येनुसार अतिव्याप्ति होईल.

'साध्याविशिष्टत्वात्' – जे (कार्यत्व) सिद्ध करावयाचे त्याचाच अंतर्भाव (अवयवजन्यत्व ह्या) हेतूत 'जन्यत्व' ह्या शब्दात झाला आहे. 'जन्य' आणि 'कार्य' यांत भेद नाही. असा हेतु साध्य सिद्ध करू शकणार नाही. म्हणून सावयव म्हणजे अवयवजन्य हा विकल्प स्वीकार्य नाही.

न चतुर्थः, विकल्पयुगलार्गलग्रहगलत्वात् । समवायसंबन्धमात्रवद्द्रव्यत्वं समवेतद्रव्यत्वम् अन्यत्र समवेतद्रव्यत्वं वा विवक्षितं हेतूक्रियते । आद्ये गगनादौ व्यभिचारः, तस्यापि गुणादिसमवायवत्त्वद्रव्यत्वयोः संभवात् । द्वितीये साध्याविशिष्टता, अन्यशब्दार्थेषु समवायिकारणभूतेष्ववयवेषु समवायस्य साधनीयत्वात् । अभ्युपगम्यैतदभाणि । वस्तुतस्तु समवाय एव न समस्ति, प्रमाणाभावात् ।

चौथा पर्याय (सावयवत्व म्हणजे समवेतद्रव्यत्व) सुद्धा स्वीकारता येण्यासारखा नाही, कारण त्याचा गळा पुढील दोन विकल्परूपी अडसराने जखडला आहे. केवळ समवायसंबंध ज्यात आहे असे द्रव्यत्व म्हणजे समवेतद्रव्यत्व किंवा दुसऱ्या कशाशी (अन्यत्र) ज्याचा समवायसंबंध आहे असे द्रव्यत्व म्हणजे समवेतद्रव्यत्व– यांपैकी कोणता पर्याय (कार्यत्व सिद्ध करण्यासाठी) हेतू तुम्हाला विवक्षित आहे? पहिला पर्याय स्वीकारल्यास आकाश आदीवर अतिव्याप्ति होईल; कारण, आकाशाच्या ठिकाणी शब्दगुण इत्यादींशी समवायसंबंध आणि द्रव्यत्व ह्या दोन्ही गोष्टी विद्यमान आहेत. दुसरा पर्याय स्वीकारल्यास त्या हेतूची साध्याहून भिन्नता नाहीशी होईल. कारण, ('अन्यत्र' यातील) अन्य शब्दाने निर्दिष्ट केलेले जे समवायिकारणरूप असलेले अवयव त्यांच्या ठिकाणी समवाय आहे हेच सिद्ध करावयाचे आहे. (समवायाविषयीचा नैयायिकांचा सिद्धांत) वादासाठी स्वीकारून हे विवेचन केले आहे. परंतु वस्तुतः समवाय म्हणून काही पदार्थच नाही, कारण त्याला काही प्रमाण नाही.

पहिल्या विकल्पात द्रव्यरूप असलेल्या पदार्थाच्या ठिकाणी समवायसंबंध आहे एवढेच अभिप्रेत आहे, तर दुसऱ्या विकल्पात तो पदार्थ दुसऱ्या एखाद्या पदार्थाशी समवायसंबंधाने संबद्ध आहे असे अभिप्रेत आहे. समवाय हा एक प्रकारचा संबंध आहे. – उदाहरणार्थ, एक द्रव्य व दुसरे द्रव्य, द्रव्य व गुण, द्रव्य व कर्म, सामान्य अथवा जाति व व्यक्ति यांमध्ये. पहिल्या विकल्पात यांपैकी द्रव्य व गुण, द्रव्य व कर्म आणि द्रव्य व सामान्य यांमधील समवायाचा निर्देश आहे, तर दुसऱ्यात कार्यरूप द्रव्य (उदा., पट) आणि त्याचे समवायिकारण असलेले दुसरे द्रव्य (उदा., तन्तु) यांमधील समवाय अभिप्रेत आहे.

'साध्याविशिष्टता' – पटाचे समवायिकारण म्हणून मानलेले जे अवयवरूप तन्तू त्यांच्या ठिकाणी समवाय आहे हे सिद्ध झालेले नाही. तेव्हा सावयवत्व (म्हणजे कार्य) हे जे सिद्ध करावयाचे असलेले साध्य आणि त्याचा हेतु म्हणून निर्दिष्ट झालेला अवयवांच्या ठिकाणचा समवाय हे दोन्ही सारखेच असिद्ध आहेत. आणि हेतु असिद्ध असल्याकारणाने साध्याची सिद्धी होऊ शकणार नाही हे उघड आहे. असे दिसते की द्रव्याचा गुण, कर्म व सामान्य यांच्याशी समवायसंबंध एक वेळ शक्यकोटीतील मानला आहे, पण दोन भिन्न पदार्थांत तसा संबंध अशक्य असे मानले आहे.

नापि पञ्चमः, आत्मादिनानैकान्त्यात् । तस्य सावयवबुद्धिविषयत्वेऽपि कार्यत्वाभावात् । न च निरवयत्वेऽप्यस्य सावयवार्थसंबन्धेन सावयवबुद्धिविषयत्वमौपचारिकमित्येष्टव्यम् । निरवयत्वे व्यापित्वविरोधात् परमाणुवत् ।

पाचवा विकल्प सुद्धा स्वीकार्य नाही, कारण त्याने आत्म्यावर अतिव्याप्ति होईल. आत्मा अवयवांनी युक्त अशा बुद्धीचा विषय असला तरी तो कार्य नाही. 'आत्मा स्वतः अवयवांनी युक्त नसला तरी (शरीर आदी) अवयवयुक्त पदार्थांशी त्याचा संबंध येत असल्यामुळे तो सावयव बुद्धीचा विषय होतो असे लाक्षणिक अर्थाने समजावे, (वाच्यार्थाने तसे समजू नये म्हणजे अतिव्याप्तिदोष उत्पन्न होणार नाही)' – अशा तऱ्हेचा बचाव तुम्हाला करता येणार नाही. कारण आत्मा अवयवहीन असे मानले तर परमाणुप्रमाणे त्याच्या ठिकाणी व्यापण्याचा धर्म नाही (म्हणजे तो विभु अथवा सर्वव्यापी नाही) असे ठरेल. (परंतु तुम्हा नैयायिकांच्या मते आत्मा विभु आहे).

'सावयवबुद्धि' म्हणजे एखाद्या पदार्थाबद्दल तो अवयवांनी युक्त आहे असे ज्ञान. आत्म्याबद्दलही तसे ज्ञान होते असे म्हटले आहे. आत्म्याच्या संबंधी 'मी हुशार', 'मी सुंदर' अशा तऱ्हेच्या कल्पना म्हणजे तो सावयव असल्याची बुद्धी असा विचार येथे अभिप्रेत दिसतो. अर्थात जैनांच्या मते (जीव) आत्मा सावयव आहेच.

ईश्वराच्या जगत्कर्तृत्वाचे खंडन

किं च किमेकः कर्ता साध्यते किं वानेके । प्रथमे प्रासादादौ व्यभिचारः, स्थपत्यादीनां बहूनां पुरुषाणां तत्र कर्तृत्वोपलम्भात् । द्वितीये बहूनां विश्वनिर्मातृत्वे तेषु मिथो वैमत्यसंभावनाया अनिवार्यत्वादेकैकस्य वस्तुनोऽन्यान्यरूपतया सर्वमसमञ्जसमापद्येत । सर्वेषां सामर्थ्यसाम्येनैकेनैव सकलजगुत्पत्तिसिद्धावितरवैयर्थ्य च । तदुक्तं वीतरागस्तुतौ –

कर्तास्ति कश्चिज्जगतः स चैकः स सर्वगः स स्ववशः स नित्यः ।
इमाः कुहेवाकविडम्बनाः स्युस्तेषां न येषामनुशासकस्त्वम् ॥ इति ।

अन्यत्रापि –

कर्ता न तावदिह कोऽपि यथेच्छया वा
दृष्टोऽन्यथा कटकृतावपि तत्प्रसङ्गः ।
कार्य किमत्र भवतापि च तक्षकाद्यै-
राहत्य च त्रिभुवनं पुरुषः करोति ॥ इति ।

शिवाय (आम्ही असे विचारतो की) जगाचा कर्ता एकच आहे असे तुम्ही सिद्ध करू पाहता की अनेक आहेत असे? पहिला पर्याय स्वीकारल्यास मोठी हवेली इत्यादींचा त्याच्या निर्मितीत समावेश होणार नाही; कारण त्या संबंधात शिल्पीप्रभृती पुष्कळ माणसे निर्माण करणारे असतात असे दिसून येते. दुसऱ्या पर्यायात पुष्कळ व्यक्तींचा विश्व निर्माण करण्याच्या बाबतीत आपसात मतभेद होण्याची संभाव्यता टाळता येण्यासारखी नसल्याकारणाने एकेका वस्तूची निरनिराळी रूपे उत्पन्न होऊन सगळा गोंधळ माजेल. जर त्या सर्वांची निर्माण करण्याची शक्ती एकसारखीच आहे (व म्हणून काही गोंधळ माजणार नाही) असे समजले तर एकाच निर्मात्याच्या द्वारा सगळ्या जगाची निर्मिती सिद्ध होत असल्यामुळे इतर सर्व निर्मात्यांचा काही उपयोग नाही असे ठरले. म्हणून वीतरागस्तुति या ग्रंथात म्हटले आहे – '(हे जिनप्रभो,) ज्यांना तुझ्या उपदेशाचा लाभ झाला नाही अशा(नैयायिकप्रभृती) सिद्धांत्यांच्या "जगाचा कोणीतरी कर्ता आहे, व तो एकच आहे, तो सर्वव्यापी आहे, तो स्वतंत्र आहे, तो नित्य आहे," ह्या चुकीच्या मतांमुळे ते उपहासास पात्र होतात'. दुसऱ्या ग्रंथातही म्हटले आहे – 'अथवा आपल्या स्वतःच्या इच्छेप्रमाणे करणारा असा कोणीही कर्ता ह्या जगात दिसत नाही. नाही तर (तसा कोणी असता तर) तोच चटई तयार करणारा असे समजण्याचा प्रसंग येईल. आणि जर एक पुरुष विविध वस्तू गोळा करून त्रिभुवन निर्माण करीत असेल तर तुम्हाला (घरबांधणीसाठी) सुतार वगैरेंची गरज काय?'

वीतरागस्तुति हे हेमचन्द्राच्या एका ग्रंथाचे नाव.

हेवाक म्हणजे उत्कट इच्छा असा सामान्यतः अर्थ आहे. आग्रहाने मांडलेले मत असा अर्थ करणे शक्य आहे.

'वा' हे अगोदरच्या एका श्लोकातील विधानाच्या संदर्भात वापरले आहे.

आगम व सर्वज्ञ यांची परंपरा अनादी

तस्मात्प्रागुक्तकारणत्रितयबलादावरणप्रक्षये सार्वज्ञयं युक्तम् । न चास्योपदेष्ट्रन्तराभावात् सम्यग्दर्शनादित्रितयानुपपत्तिरिति भणनीयम्, पूर्वसर्वज्ञप्रणीतागमप्रभवत्वादमुष्याशेषार्थज्ञानस्य । न चान्योन्याश्रयादिदोषः, आगमसर्वज्ञपरंपराया बीजाङ्कुरवदनादित्वाङ्गीकारादित्यलम् ।

या कारणांस्तव मागे निर्दिष्ट केलेल्या (सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान आणि सम्यक्चारित्र ह्या) तीन उपायांच्या बळाने आवरणांचा सर्वथा क्षय झाला म्हणजे सर्वज्ञता प्राप्त होते असे समजणे उचित आहे. आणि यावर तुम्हाला असा आक्षेप घेता येणार नाही की (सर्वज्ञ होणार असलेल्या) त्या मनुष्याला दुसरा कोणी उपदेश करणारा नसल्याकारणाने सम्यग्दर्शन आदी तीन गोष्टी त्याला साध्य होतील याची उपपत्ती लागणार नाही; कारण, मागे होऊन गेलेल्या सर्वज्ञांनी रचलेल्या आगमग्रंथांतून सर्व पदार्थांचे ज्ञान त्याला प्राप्त होते. आणि यामुळे अन्योन्याश्रयरूपी दोष उत्पन्न होतो असे नाही; कारण आगमग्रंथ आणि सर्वज्ञ यांची परंपरा बीज अंकुर यांच्या परंपरेसारखी अनादी आहे असे आम्ही मानतो. हे इतके पुरे.

'बीजाङ्कुरवत्' – बीजापासून अंकुर आणि त्या अंकुरापासून दुसरे बीज, त्यापासून दुसरा अंकुर याप्रमाणे अविच्छिन्न असलेली परंपरा अनादी आहे, म्हणून बीजापासून अंकुर व अंकुरापासून बीज यात अन्योन्याश्रय दोष आहे असे

कोणी समजत नाही. तद्वतच सर्वज्ञापासून आगमाची उत्पत्ति व आगमामुळे सर्वज्ञतेची प्राप्ती ही परंपरा अनादी असल्यामुळे त्यात अन्योन्याश्रय दोष नाही.

रत्नत्रयापैकी पहिले रत्न समग्यदर्शन

रत्नत्रयपदवेदनीयतया प्रसिद्धं सम्यग्दर्शनादित्रितयमर्हत्प्रवचनसंग्रहपरे परमागमसारे प्ररूपितम् – 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः' इति । विवृत्तं च योगदेवेन – 'येन रूपेण जीवाद्यर्थो व्यवस्थितस्तेन रूपेणार्हता प्रतिपादिते तत्त्वार्थे विपरीताभिनिवेशरहितत्वाद्यपरपर्यायं श्रद्धानं सम्यग्दर्शनम्' । तथा च तत्त्वार्थसूत्रम् – 'तत्त्वार्थे श्रद्धानं सम्यग्दर्शनम्' इति । अन्यदपि –

रुचिर्जिनोक्ततत्त्वेषु सम्यक् श्रद्धानमुच्यते ।
जायते तन्निसर्गेण गुरोरधिगमेन वा ॥ इति ।

परोपदेशनिरपेक्षमात्मस्वरूपं निसर्गः । व्याख्यानादिरूपपरोपदेशजनितं ज्ञानमधिगमः ।

'रत्नत्रय' या शब्दाने उल्लेख करण्यास योग्य म्हणून जे प्रसिद्ध आहेत त्या सम्यग्दर्शन आदि तिघांचे प्ररूपण अर्हतांच्या प्रवचनांचा संग्रहरूप असणाऱ्या परमागमसार नावाच्या ग्रंथात पुढीलप्रमाणे केले आहे – 'सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान आणि सम्यक्चारित्र हे तीन मिळून मोक्षाचा मार्ग होय'. योगदेवाने याचे विवरण पुढील शब्दांत केले आहे – 'जीवादी पदार्थ ज्या स्वरूपात ह्या जगात विद्यमान आहेत त्याच स्वरूपात अर्हतांनी प्रतिपादन केलेल्या तात्त्विक अर्थामध्ये श्रद्धा – जिचे "विरुद्ध अर्थाच्या आग्रहाने रहित असणे वगैरे" असे दुसरे नाव आहे ती – (श्रद्धा) म्हणजे सम्यग्दर्शन.' आणि त्याच अर्थाचे पुढील तत्त्वार्थसूत्र आहे – 'तत्त्वरूप अर्थात श्रद्धा म्हणजे सम्यग्दर्शन.' दुसरेही (त्याच अर्थाचे) वचन आहे – 'जिनांनी कथन केलेल्या तत्त्वांमध्ये रुची म्हणजे सम्यग्दर्शन असे म्हणतात. ते निसर्गाने उत्पन्न होते अथवा गुरूच्या अधिगमाने (उपदेशाने).' निसर्ग म्हणजे दुसऱ्याने करावयाच्या उपदेशाची आवश्यकता नसून आत्म्याचे तसे स्वरूपच असणे. व्याख्यान आदीच्या स्वरूपाच्या परोपदेशाने उत्पन्न झालेले ज्ञान म्हणजे अधिगम.

परमागमसार व त्यावरील योगदेवाचे विवरण उपलब्ध नाही. उद्धृत केलेले सूत्र उमास्वातीच्या **तत्त्वार्थाधिगमसूत्र** या ग्रंथात आढळते.

दुसरे रत्न सम्यग्ज्ञान, पाच प्रकारचे ज्ञान

येन स्वभावेन जीवादयः पदार्था व्यवस्थितास्तेन स्वभावेन मोहसंशयरहितत्वेनावगमः सम्यग्ज्ञानम् । यथोक्तम् –

यथावस्थिततत्त्वानां संक्षेपाद्विस्तरेण वा ।
योऽवबोधस्तमत्राहुः सम्यग्ज्ञानं मनीषिणः ॥ इति ।

तज्ज्ञानं पञ्चविधं मतिश्रुतावधिमनःपर्यायकेवलभेदेन । तदुक्तम् – 'मतिश्रुतावधिमनःपर्यायकेवलानि ज्ञानम्' इति । अस्यार्थः – ज्ञानावरणक्षयोपशमे सति इन्द्रियमनसी पुरस्कृत्य व्यापृतः सन्यथार्थ मनुते सा मतिः । ज्ञानावरणक्षयोपशमे सति मतिजनितं स्पष्टं ज्ञानं श्रुतम् । सम्यग्दर्शनादिगुणजनितक्षयोपशमनिमित्तमवच्छिन्नविषयं ज्ञानमवधिः । ईर्ष्यान्तरायज्ञानावरणक्षयोपशमे सति परमनोगतस्यार्थस्य स्फुटं परिच्छेदकं ज्ञानं मनःपर्यायः । तपःक्रियाविशेषान् यदर्थ सेवन्ते तपस्विनस्तज्ज्ञानमन्यज्ञानासंसृष्टं केवलम् । तत्राद्यं परोक्षं प्रत्यक्षमन्यत् । तदुक्तम् –

विज्ञानं स्वपराभासि प्रमाणं बाधवर्जितम् ।
प्रत्यक्षं च परोक्षं च द्विधा मेयविनिश्चयात् ॥ इति ।

अन्तर्गणिकभेदस्तु सविस्तरस्तत्रैवागमेऽवगन्तव्यः ।

जीव आदी पदार्थ ज्या स्वरूपात अवस्थित आहेत त्याच स्वरूपात त्यांचा मोह (मिथ्या ज्ञान) आणि संशय यांपासून मुक्त अशा रीतीने होणारा बोध म्हणजे सम्यग्ज्ञान. त्याप्रमाणे म्हटले आहे – 'ज्या स्वरूपात असतील त्याच स्वरूपात तत्त्वांचा थोडक्यात अथवा विस्ताराने जो बोध त्याला मनीषी लोक सम्यग्ज्ञान असे म्हणतात'. ते ज्ञान मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्याय आणि केवल असे पाच प्रकारचे आहे. तसे म्हटलेच आहे – 'मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्याय आणि केवल हे ज्ञानाचे पाच प्रकार'. याचा अर्थ पुढीलप्रमाणे आहे. ज्यावेळेस ज्ञानावरील आवरणाचा क्षय अथवा (काही काळपर्यंत) उपशम होतो तेव्हा इंद्रिय आणि मन यांना पुढे करून (त्यांच्या साहाय्याने) यथार्थ स्वरूपाचा मननव्यापार म्हणजे मतिज्ञान. ज्ञानाच्या आवरणाचा क्षय अथवा उपशम झाला असता मतिज्ञानाने उत्पन्न होणारे स्पष्ट ज्ञान म्हणजे श्रुतज्ञान. सम्यग्दर्शन आदी गुणांमुळे उत्पन्न होणाऱ्या (ज्ञानावरणाच्या) क्षयामुळे अथवा उपशमामुळे प्राप्त होणारे व विषय मर्यादित करणारे ज्ञान ते अवधिज्ञान. ईर्ष्या आदी ज्ञानाला विघ्नरूप असणाऱ्या आवरणांचा क्षय अथवा उपशम झाला असता दुसऱ्याच्या मनातील विचाराचे स्पष्ट व निश्चित ज्ञान म्हणजे मनःपर्याय. जे ज्ञान प्राप्त करून घेण्यासाठी तपस्वी लोक विशेष प्रकारचे तपाचरण करतात व जे दुसऱ्या कोणत्याही ज्ञानाने संमिश्रित होत नाही ते केवलज्ञान. यांपैकी पहिले मतिज्ञान परोक्ष, इतर चार प्रत्यक्ष. त्यासंबंधात म्हटले आहे – 'स्वतःला आणि दुसऱ्याला प्रकाशित करणारे ज्ञान बाधित न झाल्यास प्रमाण होय (असे समजावे). ज्ञानाचा विषय होणाऱ्या गोष्टींचा निश्चय दोन प्रकारे होत असल्यामुळे ज्ञान सुद्धा प्रत्यक्ष व परोक्ष असे दोन प्रकारचे आहे.' ह्या ज्ञानांच्या अवांतर भेदांचा विस्तार आगमग्रंथातूनच जाणून घ्यावा.

मति म्हणजे मननात्मक ज्ञान. परंतु हे मनन अनुभवलेल्या एखाद्या गोष्टीच्या चिंतनाच्या स्वरूपाचे नसून त्यावेळेस इंद्रियसंनिकर्षद्वारा प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय न झालेल्या अशाही एखाद्या गोष्टीची जी यथार्थ कल्पना केली जाते तिच्या स्वरूपाचे आहे. घट समोर असला तरी त्याचा इंद्रियाशी संयोग होण्याच्या पूर्वीच त्याच्याविषयीचे यथार्थ (कल्पनात्मक) मनन म्हणजे मतिज्ञान. त्यात मनाबरोबर इंद्रियाचाही व्यापार होतो असे म्हटले आहे. हे इंद्रिय म्हणजे चक्षुरिंद्रिय. मननरूप मतिज्ञानाच्या समयी दृष्टी स्थिर असते एवढ्यापुरताच ह्या इंद्रियाचा व्यापार मर्यादित असतो. इंद्रियार्थसंनिकर्ष न झाल्याकारणाने मतिज्ञान परोक्ष मानले आहे.

आवरणांचा पूर्णपणे नाश म्हणजे 'क्षय', आणि त्यांचा नाश झालेला नसताही त्यांचा प्रभाव काही काळ स्थगित होणे म्हणजे 'उपशम'. आवरण मनोगत (ईर्ष्या वगैरेमुळे), इंद्रियगत (नेत्ररोग वगैरेमुळे) आणि विषयगत (पदार्थ सूक्ष्म अथवा अंधकारात असल्यामुळे वगैरे) असे तीन प्रकारचे असल्याचे इतरत्र म्हटले आहे.

श्रुतज्ञान हे मतिज्ञानामुळे उत्पन्न होते असे म्हणून ते स्पष्ट स्वरूपाचे असते असे म्हटले आहे. मतिज्ञानानंतरची ही अवस्था. हे ज्ञान प्रत्यक्ष आहे असे पुढे म्हटले असल्याकारणाने यात इंद्रिय व अर्थ यांचा संयोग होतो असे समजावे लागते. परंतु हे इंद्रियजन्य असले तरी ते अतीन्द्रिय मानले आहे. तसेच हे श्रुतज्ञान म्हणजे नैयायिकांचे निर्विकल्पक प्रत्यक्ष असेही म्हटले जाते. परंतु त्याने येथील 'स्पष्ट' शब्दाची उपपत्ती कशी लावावयाची ते स्पष्ट नाही. मति आणि श्रुत हे दोन ज्ञानप्रकार मूलतः आगमातील उपदेशाला अनुलक्षून अभिप्रेत असण्याची शक्यता आहे. काही आचार्य हे दोन्ही परोक्ष आहेत असे मानतात.

अवधिज्ञान हे सविकल्पक प्रत्यक्षासारखे आहे. ह्यामुळे पदार्थाच्या यथार्थ स्वरूपाचे निश्चित ज्ञान होते.

मनःपर्याय हे इतरांचे अलौकिक प्रत्यक्ष.

केवलज्ञान हेच मोक्षप्राप्तीचे साधन. यालाच तत्त्वज्ञान म्हणतात.

तिसरे रत्न सम्यक्चारित्र, पाच महाव्रते

संसरणकर्मोच्छित्तावुद्यतस्य श्रद्दधानस्य ज्ञानवतः पापगमनकारणक्रियानिवृत्तिः सम्यक्चारित्रम् । तदेतत्सप्रपञ्चमुक्तमर्हता –

सर्वथावद्ययोगानां त्यागश्चारित्रमुच्यते ।
कीर्तितं तदहिंसादिव्रतभेदेन पञ्चधा ।
अहिंसासूनृतास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहाः
न यत्प्रमादयोगेन जीवितव्यपरोणम् ।
चराणां स्थावराणां च तदहिंसाव्रतं मतम् ॥
प्रियं पथ्यं वचस्तथ्यं सूनृतं व्रतमुच्यते ।
तत्तथ्यमपि नो तथ्यमप्रियं चाहितं च यत् ॥
अनादानमदत्तस्यास्तेयव्रतमुदीरितम् ।
बाह्याः प्राणा नृणामर्थो हरता तं हता हि ते ॥
दिव्यौदरिककामानां कृतानुमतकारितैः ।
मनोवाक्कायतस्त्यागो ब्रह्माष्टादशधा मतम् ॥
सर्वभावेषु मूर्छायास्त्यागः स्यादपरिग्रहः ।
यदसत्स्वपि जायते मूर्छया चित्तविप्लवः ॥
भावनाभिर्भावितानि पञ्चभिः पञ्चधा क्रमात् ।
महाव्रतानि लोकस्य साधयन्त्यव्ययं पदम् ॥ इति ।

(पुनर्जन्मरूपी) संसरणास कारणीभूत होणाऱ्या कर्मांचा उच्छेद करण्यास उद्युक्त झालेला मनुष्य श्रद्धेने (म्हणजे सम्यग्दर्शनाने) व सम्यग्ज्ञानाने युक्त होऊन पापाचरणास कारण होणाऱ्या कर्मांपासून निवृत्त होतो तेव्हा ते त्याचे सम्यक्चारित्र होय. अर्हतांनी ते सर्व विस्ताराने सांगितले आहे – 'पापाशी संबद्ध असलेल्या गोष्टींचा सर्व प्रकारे त्याग म्हणजे (सम्यक्) चारित्र असे म्हटले आहे. अहिंसा इत्यादींच्या व्रतांमुळे ते पाच प्रकारचे असल्याचे प्रसिद्ध आहे. अहिंसा, सूनृत (सत्य भाषण), अस्तेय (चौर्य न करणे), ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह ही ती पाच व्रते. जेव्हा अनवधानाने सुद्धा (वृक्षलतादी) स्वावर आणि (मनुष्यपश्वादी) जंगम प्राण्यांचे जीवित नष्ट केले जात नाही तेव्हा अहिंसाव्रताचे पालन होते असे मानतात. दुसऱ्याला आवडेल असे, हितकर असलेले व यथार्थ असलेले असेच वचन बोलणे म्हणजे सूनृत व्रत. (परंतु) जे प्रिय नसेल अथवा हितकर नसेल ते खरे असले तरी ते यथार्थ नाही असे समजावे. जी वस्तू आपल्याला कोणी दिलेली नाही ती न घेणे म्हणजे अस्तेयव्रत असे म्हटले आहे. कारण धन म्हणजे मनुष्यांचे बहिश्चर प्राण; त्याचे हरण केल्याने त्यांचा प्राणच घेतल्यासारखे होते. (स्वर्गप्राप्तीसारख्या)दिव्य कामना आणि (ह्याच शरीरात भोगावयाच्या) औदरिक कामना यांचा, मन, वाणी व शरीर यांनी स्वतः करणे, दुसऱ्याला अनुमती देणे व दुसऱ्याकडून करविणे या प्रकारांचा, त्याग करणे – याप्रमाणे ब्रह्मचर्यव्रत अठरा प्रकारचे मानले आहे. सर्व वस्तूंच्या संबंधात मोहाचा त्याग म्हणजे अपरिग्रह व्रत. कारण अभिलाषेमुळे अस्तित्वात नसलेल्या अशाही वस्तूंच्या संबंधात चित्त विचलित होते. पाच भावनांनी पाच प्रकारे क्रमाने भावित झालेली ही महाव्रते लोकांना अक्षय पदाची सिद्धी प्राप्त करून देतात.'

'पापगमन' म्हणजे पापात जाणे, पापात पडणे, पापाचरण करणे असा अर्थ स्वीकारल्यास '-निवृत्तिः' हा पाठ आवश्यक आहे. '-निर्वृत्तिः (तडीस नेणे)' ह्या दुसऱ्या पाठात पापगमन याचा अर्थ पाप निघून जाणे, नाहीसे होणे असा करता येईल. परंतु बहुतेक व्रतांत त्यागावर भर दिलेला आहे. तेव्हा 'निवृत्तिः' हाच पाठ समुचित वाटतो.

'अवद्ययोगानां त्यागः' – अवद्य म्हणजे पाप. श्लोकातील ह्या वचनाने वरील 'निवृत्तिः' पाठाला दुजोरा मिळतो.

'मूर्छा' म्हणजे मोह, इच्छा, अभिलाषा.

भावनापंचक

भावनापञ्चकप्रपञ्चनं च निरूपितम् –

हास्यलोभभयक्रोधप्रत्याख्यानैर्निरन्तरम् ।
आलोच्य भाषणेनापि भावयेत्सूनृतं व्रतम् ॥ इत्यादिना ।

(व्रतांच्या) पाच भावनांचे विस्ताराने निरूपण केले आहे – 'सदा सर्वकाळ हास्य, लोभ, भय आणि क्रोध यांचा परित्याग करून आणि विचारपूर्वक भाषण या पाच भावनांनी सूनृत व्रताला भावित करावे.' इत्यादी.

अहिंसेच्या भावना पुढीलप्रमाणे आहेत – (१) वाग्गुप्ति, विषयसेवनाची इंद्रियांची जी प्रवृत्ती तिच्यापासून स्वतःचे वाणीने रक्षण करणे, (२) मनोगुप्ति, मनाने तिच्यापासून रक्षण, (३) ईर्यासमिति, जन्तूंचे रक्षण व्हावे ह्या उद्देशाने नीट पाहून पाऊल टाकणे, (४) आदानसमिति, आसन वगैरे नीट पाहून, काळजीपूर्वक ओलांडून घेणे व ठेवणे, आणि (५) आलोकितपानभोजन, नीट पाहिल्यावरच काही पिणे व खाणे.

अस्तेयाच्या भावना – (१) रिकाम्या घरात, पर्वताच्या गुहेत राहणे, (२) दुसऱ्यांनी सोडून दिलेल्या जागेत राहणे, (३) दुसऱ्यांना अडथळा न करणे, (४) आचारविषयक शास्त्रातील नियमानुसार भिक्षेची शुद्धी, आणि (५) दुसऱ्यांशी हे माझे, हे तुझे असे न करणे.

ब्रह्मचर्याच्या भावना – (१) स्त्रीप्रेमाची गोष्ट श्रवण न करणे, (२) स्त्रीचे सुंदर शरीर न पाहणे, (३) पूर्वीच्या रतीचे स्मरण न करणे, (४) शक्तिवर्धक रसांचा त्याग, आणि (५) स्वतःच्या शरीराचे प्रसाधनादी संस्कार न करणे.

अपरिग्रहाच्या भावना – (१) श्रोत्र, (२) जिह्वा, (३) चक्षू, (४) स्पर्श आणि (५) घ्राण ह्या पाच इंद्रियांची शब्दादी आपापल्या विषयांच्या बाबतीत रागद्वेषरहितता.

तिन्ही रत्ने मिळून मोक्षाचे साधन

एतानि सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मिलितानि मोक्षकारणं, न प्रत्येकम् । यथा रसायनं तथा चात्र ज्ञानश्रद्धानाचरणानि संभूय फलं साधयन्ति, न प्रत्येकम् ।

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान आणि सम्यक्चारित्र हे तीन मिळून मोक्षाचे कारण होत, एकेक स्वतंत्रपणे मोक्षाचे साधन नाही. ज्याप्रमाणे (विविध औषधींनी बनलेले) रसायन (गुणकारी होते, त्यातील प्रत्येक औषधी स्वतंत्रपणे नाही) त्याप्रमाणे या बाबतीतही ज्ञान, श्रद्धान (श्रद्धा) आणि आचरण हे एकत्रित झाले तरच फलप्राप्ती करून देतात, एकेकट्याने नाही.

दोन तत्त्वे – जीव आणि अजीव

अथ संक्षेपतस्तावज्जीवाजीवाख्ये द्वे तत्त्वे स्तः । तत्र बोधात्मको जीवः, अबोधात्मकस्त्वजीवः । तदुक्तं पद्मनन्दिना –

चिदचिद् द्वे परे तत्त्वे विवेकस्तद्विवेचनम् ।
उपादेयमुपादेयं हेयं हेयं च कुर्वतः ॥
हेय च कर्तृरागादि तत्कार्यमविवेकिता ।
उपादेयं परं ज्योतिरुपयोगैकलक्षणम् ॥ इति ।

या जगात संक्षेपाने जीव आणि अजीव ही दोन तत्त्वे आहेत. त्यांपैकी जीव हा चित्-स्वरूपाचा आणि अजीव हा अचित्-स्वरूपाचा. पद्मनन्दीने तसे म्हटले आहे – 'चित् आणि अचित् ही दोन परम तत्त्वे होत. त्यांच्यातील भेद जाणून घेणे म्हणजे विवेक. कार्य करीत असता जे घेण्यास योग्य असेल ते घ्यावे आणि ज्याचा त्याग करणे आवश्यक त्याचा त्याग करावा. कर्त्याच्या ठिकाणी असणारे रागद्वेषादी हे त्याज्य होत. कारण अविवेक हा त्या रागादींचे (परिणामात्मक) कार्य आहे. परम ज्योती ही उपादेय आहे; उपयोग हे तिचे एकमात्र लक्षण.

उपयोग म्हणजे काय ते पुढील परिच्छेदात सांगितले आहे.

उपयोगाचे स्वरूप

सहजचिद्रूपपरिणतिं स्वीकुर्वाणे ज्ञानदर्शने उपयोगः । स परस्परप्रदेशानां प्रदेशबन्धात्कर्मणैकीभूतस्यात्मनोऽन्यत्वप्रतिपत्तिकारणं भवति । सकलजीवसाधारणं चैतन्यम् उपशमक्षयक्षयोपशमवशादौपशमिकक्षयात्मकक्षायौपशमिकभावेन कर्मोदयवशात्कलुषान्याकारेण च परिणतजीवपर्यायविवक्षायां जीवस्वरूपं भवति । यदवोचद्वाचकाचार्यः – 'औपशमिकक्षायिकौ भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिकपारिणामिकौ च' (त. सू. २·१) इति ।

जीवात्म्याची स्वाभाविक चित्-स्वरूपात परिणती मान्य करणारे दर्शन व ज्ञान म्हणजे उपयोग. जीवात्मा आणि कर्म यांच्या अवयवांचे परस्परात मिश्रण झाले असता कर्माशी एकरूपत्व पावलेल्या आत्म्यास तो कर्मापासून भिन्न असल्याची प्रतीती हा उपयोग उत्पन्न करून देतो. सर्व जीवांच्या ठिकाणी समान असलेले चैतन्य, (कर्माचा) उपशम, क्षय आणि क्षयोपशम यांच्या प्रभावामुळे औपशमिक, क्षयात्मक (अथवा क्षायिक) आणि क्षायौपशमिक या अवस्थांच्या रूपात, तसेच कर्माचा उदय झाल्यामुळे होणाऱ्या कलुष किंवा दुसऱ्या अशा (औदयिक) रूपात – याप्रमाणे परिणत जीवाचे पर्याय (म्हणजे दुसरी रूपे) विवक्षित असता (ते चैतन्यच) जीवाची ही भिन्न रूपे होते. वाचकाचार्याने तसे म्हटले आहे – 'औपशमिक, क्षायिक हे दोन भाव, त्यांचे मिश्रण, तसेच औदयिक आणि पारिणामिक भाव ही जीवाची (अवस्थारूप) तत्त्वे होत.'

'उपयोग' म्हणजे जीवाची स्वाभाविक चित्स्वरूपाची अवस्था. वरील श्लोकात उपयोग हे परम ज्योतीचे म्हणजे आत्मस्वरूपाचे एकमात्र लक्षण असे म्हटले आहे. त्याचा अर्थ येथे जीवाची स्वाभाविक अशा चिद्रूपी अवस्थेत परिणती (व त्या परिणतीचा साक्षात्कार घडवून आणणारे ज्ञान आणि दर्शन) असा केला आहे. यालाच पुढे पारिणामिक भाव असे म्हटले आहे.

'प्रदेश' म्हणजे अवयव. प्रदेशबन्ध म्हणजे जीव आणि कर्म उभयतांच्या अवयवांचे एकमेकात मिसळून जाणे.

जीवाचे पाच भाव (स्वरूप)

अनुदयप्राप्तिरूपे कर्मण उपशमे सति जीवस्योत्पद्यमानो भाव औपशमिकः । यथा पङ्के कलुषतां कुर्वति कतकादिद्रव्यसंबंधादधःपतिते जलस्य स्वच्छता (तथा) आर्हततत्त्वानुसंधानवशाद्रागादिपङ्कक्षालनेन निर्मलतापादकः क्षायिको (? औपशमिको?) भावः । कर्मणः क्षये सति जायमानो भावः क्षायिकः । यथा पङ्कात्पृथग्भूतस्य निर्मलस्य स्फाटिकादिभाजनान्तर्गतस्य जलस्य स्वच्छता, यथा (? तथा ?) मोक्षः । उभयात्मा भावो मिश्रः, यथा जलस्यार्धस्वच्छता । कर्मोदये सति भवन्भाव औदयिकः । कर्मोपशमाद्यनपेक्षः सहजो भावश्चेतनत्वादिः पारिणामिकः । तदेतद्यथासंभवं भव्यस्याभव्यस्य वा जीवस्य स्वरूपमिति सूत्रार्थः । तदुक्तं स्वरूपसंबोधने–

ज्ञानाद्भिन्नो न नाभिन्नो भिन्नाभिन्नः कथंचन ।
ज्ञानं पूर्वापरीभूतं सोऽयमात्मेति कीर्तितः ॥ इति ।

उदय होत नाही अशा स्वरूपात कर्माचा उपशम झाला असता जीवात्म्याची उत्पन्न होणारी अवस्था म्हणजे औपशमिक भाव. ज्याप्रमाणे चिखल पाणी गढूळ करीत असता निवळी आदि द्रव्याच्या संपर्कामुळे खाली बसतो व पाणी स्वच्छ होते त्याप्रमाणे अर्हतांनी उपदेशिलेल्या तत्त्वांच्या अनुसंधानाच्या प्रभावाने रागद्वेषादी मळ दूर करून (जीवात) निर्मलता उत्पन्न करणारा भाव तो औपशमिक. कर्माचा क्षय झाला असता उत्पन्न होणारा तो क्षायिक भाव. ज्याप्रमाणे पंकापासून सर्वथा पृथक् होऊन निर्मळ झालेल्या व काच वगैरेच्या भांड्यात ठेवलेल्या पाण्याची स्वच्छता, तसाच मोक्ष. दोन्ही प्रकारचा भाव तो मिश्र (क्षायौपशमिक), ज्याप्रमाणे पाणी अर्धे स्वच्छ (आणि अर्धे गढूळ) असते त्याप्रमाणे. कर्माचा उदय झाला असता होणारी अवस्था म्हणजे औदयिक भाव. कर्माचा उपशम इत्यादींची अपेक्षा नसलेला, स्वाभाविक असा जो चेतनत्व आदि स्वरूपाचा भाव तो पारिणामिक. तेव्हा हे पाच भाव म्हणजे संभवनीय असेल त्याप्रमाणे मोक्षास योग्य अथवा मोक्षास अयोग्य अशा जीवाचे स्वरूप होत असा वरील सूत्राचा अर्थ आहे. **स्वरूपसंबोधन** ग्रंथात म्हटले आहे – 'जो ज्ञानाहून भिन्न नाही, अभिन्न नाही, आणि कोणत्या तरी प्रकारे भिन्न व अभिन्न नाही, आणि कोणत्या तरी प्रकारे भिन्न व अभिन्न, तसेच ज्ञानसंततीच्या स्वरूपाचा असा आहे, तो आत्मा असे म्हटले आहे.'

'आर्हततत्त्वा इ.' – ह्या वाक्यातील वर्णन औपशमिक भावाचे दिसते, क्षायिक भावाचे नाही. त्यात 'क्षायिको' हा शब्द 'औपशमिको' ऐवजी चुकीने पडला असावा. क्षायिकाचे वर्णन पुढील वाक्यात आहे. उपमानातील 'कतकादिद्रव्यसंबधात्' याच्या सदृश असे उपमेयात 'आर्हततत्त्वानुसंधानवशात्' हे वचन आहे. उपमानवाक्याच्या प्रारंभी 'यथा' शब्द आहे त्याला अनुसरून उपमेयवाक्याच्या प्रारंभी 'तथा' शब्दाची पूर्ती केल्यास अर्थ व्यवस्थित लागण्यास मदत होते. 'औपशमिकः' असा पाठ स्वीकारून भाषांतर केले आहे.

'यथा मोक्षः' यात 'तथा' च्या ऐवजी 'यथा' शब्द चुकीने पडलेला दिसतो. येथेही दोन वाक्यांत उपमान – उपमेयभाव – संबंध आहे. 'तथा' स्वीकारून भाषांतर केले आहे.

'भव्य' म्हणजे ज्याला सम्यग्दर्शन आदीचा लाभ झाल्याने मोक्ष प्राप्ती होणार आहे असा मनुष्य. सर्वच माणसे अशी नसतात.

'पूर्वापरीभूतम्' म्हणजे अगोदरचे व नंतरचे अशा सातत्य ज्यात आहे असे (ज्ञान).

ननु भेदाभेदयोः परस्परपरिहारेणावस्थानादन्यतरस्यैव वास्तवत्वादुभयात्मकत्वमयुक्तमिति चेत्, तदयुक्तम्, बाधे प्रमाणाभावात् । अनुपलम्भो हि बाधकं प्रमाणम् । न सोऽस्ति, समस्तेषु वस्तुष्वनेकान्तात्मकत्वस्य स्याद्वादिनो मते सुप्रसिद्धत्वादित्यलम् ।

'भिन्नता आणि अभिन्नता या गोष्टी परस्परविरुद्ध असल्याकारणाने त्यांच्यापैकी एकच वास्तव असण्याची शक्यता आहे आणि म्हणून (जीव ज्ञानाहून भिन्न आणि अभिन्न असा) दोन्ही प्रकारचा आहे हे म्हणणे बरोबर नाही' असा आक्षेप घेणे योग्य होणार नाही; कारण (उभयात्मक स्वरूपाला) बाध आणील असे प्रमाण नाही. उभयात्मक स्वरूप आढळून न येणे हे बाधक प्रमाण होईल. परंतु तसे स्वरूप आढळत नाही असे मुळीच नाही.

कारण स्याद्वादी जैनांच्या सिद्धांतानुसार सर्व वस्तूंच्या ठिकाणी अनेक पर्यायी धर्म संभवतात हे सुप्रसिद्ध आहे. तेव्हा हे इतके पुरे.

स्याद्वादाचे स्पष्टीकरण व समर्थन पुढे आहे.

पाच अस्तिकाय

अपरे पुनर्जीवाजीवयोरपरं प्रपञ्चमाचक्षते जीवाकाशधर्माधर्मपुद्गलास्तिकायभेदात् । एतेषु पञ्चसु तत्त्वेषु कालत्रयसंबन्धितया अस्तीति स्थितिव्यपदेशः, अनेकप्रदेशत्वेन शरीरवत्कायव्यपदेशः ।

परंतु दुसरे जैन सिद्धांती जीव आणि अजीव यांचा दुसऱ्या प्रकारे – जीव, आकाश, धर्म, अधर्म आणि पुद्गल हे पाच अस्तिकाय याप्रमाणे भेद करून – विस्तार करतात. ह्या पाच तत्त्वांचा तिन्ही काळांशी संबंध असल्याकारणाने 'अस्ति' ह्या शब्दाने त्यांच्या स्थितीचा (अस्तित्वाचा) निर्देश केला आहे, आणि त्यांत अनेक प्रदेश असल्यामुळे शरीराप्रमाणे त्यांचा 'काय' शब्दाने निर्देश केला आहे.

येथेही पूर्वीप्रमाणे 'प्रदेश' म्हणजे अवयव हा अर्थ अभिप्रेत आहे. त्यामुळे शरीराची उपमा सार्थ ठरते.

जीवांचे भेद

तत्र जीवा द्विविधाः, संसारिणो मुक्ताश्च । भवाद्भवान्तरप्राप्तिमन्तः संसारिणः । ते च द्विविधाः, समनस्का अमनस्काश्च । तत्र संज्ञिनः समनस्काः । शिक्षाक्रियालापग्रहणरूपा संज्ञा । तद्विधुरास्त्वमनस्काः । ते चामनस्का द्विविधाः, त्रसस्थावरभेदात् । तत्र द्वीन्द्रियादयः शङ्खगण्डोलकप्रभृतयश्चतुर्विधास्त्रसाः । पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतयः स्थावराः । तत्र मार्गगतधूलिः पृथिवी । इष्टकादिः पृथिवीकायः । पृथिवी कायत्वेन येन गृहीता स पृथिवीकायिकः । पृथिवीं कायत्वेन यो ग्रहीष्यति स पृथिवीजीवः । एवमबादिष्वपि भेदचतुष्टयं योज्यम् । तत्र पृथिव्यादि कायत्वेन गृहीतवन्तो ग्रहीष्यन्तश्च स्थावरा गृह्यन्ते न पृथिव्यादिपृथिवीकायादयः, तेषामजीवत्वात् । ते च स्थावराः स्पर्शनैकेन्द्रियाः ।

भवान्तरप्राप्तिविधुरा मुक्ताः ।

त्यांपैकी जीव संसारी आणि मुक्त याप्रमाणे दोन प्रकारचे आहेत. एका जन्मानंतर दुसरा जन्म ज्यांना प्राप्त होतो ते जीव संसारी. समनस्क आणि अमनस्क याप्रमाणे संसारी जीव दोन प्रकारचे आहेत. त्यांपैकी ज्यांना संज्ञा आहे ते समनस्क. उपदेश, क्रिया आणि आलाप (भाषण) यांचे ग्रहण करणे हे संज्ञेचे स्वरूप होय. ती ज्यांना नाही ते जीव अमनस्क. आणि ते अमनस्क जीव त्रस आणि स्थावर असे दोन भिन्न प्रकारचे आहेत. त्यांपैकी दोन, तीन, चार व पाच इंद्रिये असलेले शंख, गंडोलक (गंडकी नदीतील एक प्रकारचा पाषाण) वगैरे चार प्रकारचे जीव त्रस होत. पृथिवी, अप्, तेजस्, वायु आणि वनस्पति हे स्थावर जीव होत. त्यांत रस्त्यावर असलेली धूळ म्हणजे पृथिवी. वीट वगैरे म्हणजे पृथिवीकाय. शरीररूपाने ज्याने पृथ्वी धारण केली आहे तो पृथिवीकायिक (जीव). जो शरीररूपात पृथ्वी धारण करण्याच्या बेतात आहे तो पृथिवीजीव. याचप्रमाणे अप्

आदींच्या संबंधात सुद्धा हे चार भेद आहेत असे समजावे. या चार भेदांपैकी स्थावर म्हणून फक्त (तिसऱ्या आणि चौथ्या प्रकारच्या) शरीररूपात पृथिवी धारण करणारे व धारण करणार असणारे यांचाच समावेश होतो, पृथिवी आदी आणि पृथिवीकाय आदी यांचा (म्हणजे पहिल्या दोन भेदांचा) नाही, कारण ते दोन भेद जीवस्वरूप नाहीत. आणि त्या स्थावरांना स्पर्शेंद्रिय हे एकच इंद्रिय आहे.

पुनर्जन्मरहित असे जे जीव ते मुक्त जीव.

'शिक्षाक्रिया इ.' संज्ञा शब्द नेहमीच्या अर्थाने न वापरता थोड्या विशिष्ट अर्थाने वापरला आहे.

'त्रसस्थावरभेदात्' – जैन सिद्धांतानुसार त्रस आणि स्थावर हे शब्द मूलतः कर्माच्या वर्णनपर आहेत. शुभ आणि अशुभ असे मिश्र कर्म ते त्रस आणि प्रायः अशुभ असणारे कर्म ते स्थावर. ज्या प्रकारच्या कर्माचा उदय होऊन जीव जन्म घेतो त्या प्रकारानुसार जीवाला त्रस किंवा स्थावर म्हणतात.

'द्वीन्द्रियादि इ.' – पंचेद्रिय त्रसांमध्ये मनुष्यांचा समावेश अभिप्रेत नसावा. कारण ते समनस्क आहेत असे समजले पाहिजे आणि त्रस हे अमनस्क आहेत. दोन इंद्रिये म्हणजे स्पर्श आणि रसनेंद्रिय असलेले कृमी, कीट, शंख, इत्यादि. तीन म्हणजे घ्राणेंद्रिय अधिक असलेले मुंगी, ऊ इत्यादी. चार म्हणजे चक्षुरिंद्रिय अधिक असलेले डास, माशा वगैरे आणि पाच म्हणजे श्रवणेंद्रिय अधिक असलेले पशू, पक्षी इत्यादी.

धर्म, अधर्म आणि आकाश

धर्माधर्माकाशास्तिकायाः ते एकत्वशालिनो निष्क्रियाश्च द्रव्यस्य देशान्तरप्राप्तिहेतवः । तत्र धर्माधर्मौ प्रसिद्धौ। आलोकेनावच्छिन्ने नभसि लोकाकाशपदवेदनीये तयोः सर्वत्रावस्थितिः । गतिस्थित्युपग्रहो धर्माधर्मयोरुपकारः । अत एव धर्मास्तिकायः प्रवृत्त्यनुमेयः, अधर्मास्तिकायः स्थित्यनुमेयः । अन्यवस्तुप्रदेशमध्येऽन्यस्य वस्तुनः प्रवेशोऽवगाहः । तदाकाशकृत्यम् ।

धर्म, अधर्म आणि आकाश हे तीन अस्तिकाय प्रत्येकी एकसंध (निरवयव) आणि क्रियारहित असून द्रव्य एका प्रदेशापासून दुसऱ्या प्रदेशात जाते त्या क्रियेस ते कारणीभूत होतात. त्यांपैकी धर्म आणि अधर्म हे प्रसिद्ध आहेत. ज्याला लोकाकाश अशी संज्ञा आहे त्या प्रकाशव्याप्त आकाशात धर्म आणि अधर्म ह्या दोघांची सर्वत्र स्थिती असते. (द्रव्याला) गति आणि स्थिति यांची प्राप्ती धर्म आणि अधर्म यांच्यामुळे होते. म्हणूनच धर्मास्तिकायाच्या अस्तित्वाचे अनुमान प्रवृत्तीवरून (हालचालीवरून) होते आणि अधर्मास्तिकायाचे अनुमान द्रव्य स्थिर रहाते त्यावरून. एका वस्तूच्या प्रदेशामध्ये दुसऱ्या वस्तूचा प्रवेश म्हणजे अवगाह. ते कार्य आकाशाचे.

लोकाकाश आणि अलोकाकाश असे दोन प्रकारचे आकाश असल्याचे म्हटले आहे. या लोकाशी संबद्ध असलेले व प्रकाशाने युक्त होत असणारे ते लोकाकाश.

पुद्गल

स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः । ते च द्विविधाः, अणवः स्कन्धाश्च । भोक्तुमशक्या अणवः । व्यणुकादयः स्कन्धाः । तत्र व्यणुकादिस्कन्धभेदादण्वादिरुत्पद्यते । अण्वादिसंघाताद् व्यणुकादिरुत्पद्यते । क्वचिद्भेदसंघाताभ्यां स्कन्धोत्पत्तिः । अत एव पूरयन्ति गलन्तीति पुद्गलाः ।

स्पर्श, रस, गंध आणि रंग यांनी युक्त असलेले ते पुद्गल. ते दोन प्रकारचे – अणु आणि स्कन्ध याप्रमाणे. ज्यांचा उपभोग घेता येत नाही ते अणू. व्यणुक वगैरे ते स्कन्ध. त्यांत व्यणुक आदींच्या विभाजनामुळे अणू वगैरे उत्पन्न होतात. अणू आदींच्या संहतीकरणामुळे व्यणुक वगैरे उत्पन्न होतात. कधी कधी विभाजन आणि संहतीकरण ह्या दोहोंच्या मुळे स्कन्धांची उत्पत्ती होते. म्हणूनच पूर्तता करतात आणि गलित होतात यास्तव त्यांना पुद्गल म्हटले आहे.

'पुद्गल' हे विषयरूप असलेल्या बाह्य पदार्थांचे नामाभिधान आहे.

'क्वचित्' म्हणजे, उदाहरणार्थ, एखाद्या मोठ्या पदार्थाचे लहानलहान तुकडे झाल्यानंतर त्यांपैकी काही पुन्हा एकत्र जोडले जाऊन एक स्वतःहून मोठा पदार्थ उत्पन्न करतात तेव्हा.

काल हे सहावे द्रव्य, द्रव्याचे लक्षण

कालस्थानेकप्रदेशत्वाभावेन अस्तिकायत्वाभावेऽपि द्रव्यत्वमस्ति, तल्लक्षणयोगात् । तदुक्तम्- 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम् (त. सू. ५·३८) ।' इति । द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणाः (त. सू. ५·३९), यथा जीवस्य ज्ञानत्वादिधर्मरूपाः, पुद्गलस्य रूपत्वादिसामान्यस्वभावाः, धर्माधर्माकाशकालानां यथासंभवं गतिस्थित्यवगाहवर्तनाहेतुत्वादिसामान्यानि गुणाः । तस्य द्रव्यस्योक्तरूपेण भवनं पर्यायः । उत्पादस्तद्भावः परिणामः पर्याय इति पर्यायाः । यथा जीवस्य घटादिज्ञानसुखक्लेशादयः, पुद्गलस्य मृत्पिण्डघटादयः, धर्मादीनां गत्यादिविशेषाः । अत एव षड् द्रव्याणीति प्रसिद्धिः ।

कालाला अनेक प्रदेश नसल्याकारणाने जरी त्याची अस्तिकायांत गणना होत नाही तरी द्रव्यांमध्ये त्याचा अंतर्भाव होतो. कारण द्रव्याचे लक्षण त्याला लागू होते. त्याचे लक्षण पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे – 'गुण आणि पर्याय यांनी युक्त ते द्रव्य.' 'द्रव्याच्या आश्रयाने असणारे आणि स्वतः गुणरहित असणारे ते गुण' (अशी गुणाची व्याख्या आहे), उदाहरणार्थ, जीवाचे ज्ञानाने युक्त होण्याचा धर्म वगैरे त्याचे गुण होत; पुद्गलाचा रूप आदीने युक्त होण्याचा सामान्य स्वभाव म्हणजे त्याचा गुण; धर्म, अधर्म, आकाश आणि काल यांचे संभाव्यतेनुसार (अनुक्रमे) गति, स्थिति, अवगाह आणि वर्तना यांना कारणीभूत होण्याचे सामान्य धर्म म्हणजे (क्रमशः) त्यांचे गुण. त्या द्रव्याचे निर्देशिलेल्या रूपात अस्तित्वात येणे म्हणजे पर्याय. उत्पाद (उत्पन्न होणे), तद्भाव (त्या स्वरूपात असणे), परिणाम (बदल होणे) आणि पर्याय हे शब्द पर्यायवाचक (एकच अर्थ असलेले) आहेत. उदाहरणार्थ, जीवाचे घटादी पदार्थांचे ज्ञान, सुख, क्लेश इत्यादी पर्याय होत; पुद्गलाचे ढेकूळ, घट वगैरे पर्याय होत; धर्म आदींच्या संबंधात गति आदींची विशिष्ट रूपे म्हणजे त्यांचे पर्याय. म्हणूनच द्रव्ये सहा आहेत हे प्रसिद्ध आहे.

कालाच्या ठिकाणी गुण आणि पर्याय दोन्ही असल्यामुळे त्याची द्रव्यता गणना केली आहे. त्याच्या ठिकाणी असणारा गुण म्हणजे वर्तनाहेतुत्व म्हणजे पदार्थात परिवर्तन अथवा बदल होण्यास कारणीभूत होणे. वस्तू एका अवस्थेतून दुसऱ्या अवस्थेत जाते ती कालामुळे.

गुण आणि पर्याय यांत भेद असा की द्रव्याच्या बरोबरच उत्पन्न होऊन त्याच्या समवेत कायमचे असणारे धर्म ते गुण आणि कालानुसार द्रव्याच्या होणाऱ्या विविध अवस्था म्हणजे त्याचे पर्याय. पुद्गलादींच्या गुणांच्या निर्देशात 'सामान्य' शब्द वापरला आहे. म्हणजे गुणांची स्थिती सामान्य स्वरूपात असते; ते विशिष्ट रूपात प्रकट झाले की पर्याय उद्भूत होतात. ज्ञान हा जीवाचा गुण सामान्य स्वरूपाचा; घटज्ञान, पटज्ञान हे पर्याय. सामान्य स्वरूपात वर्तनाहेतुत्व हा कालाचा गुण; विशिष्ट प्रसंगी बदल घडवून आणतात ते कालाचे पर्याय.

'गत्यादिविशेषाः' – गति म्हणजे गतिहेतुत्व असे समजणे आवश्यक आहे.

सात तत्त्वे, त्यांतील आस्रवाचे स्वरूप

केचन सप्त तत्त्वानीति वर्णयन्ति । तदाह – 'जीवाजीवास्रवबन्धसंवरनिर्जरमोक्षास्तत्त्वानि (त. सू. १·४)' इति । तत्र जीवाजीवौ निरूपितौ । आस्रवो निरूप्यते – औदारिकादिकायादिचलनद्वारेणात्मनश्चलनं योगपदवेदनीयमास्रवः । यथा सलिलावगाहि द्वारं जलाद्यास्रवणकारणत्वादास्रव इति निगद्यते, तथा योगप्रणाडिकया कर्मास्रवतीति स योग आस्रवः । यथार्द्रं वस्त्रं समन्ताद्वातानीतं रेणुजातमुपादत्ते तथा कषायजलार्द्र आत्मा योगानीतं कर्म सर्वप्रदेशैर्गृह्णाति । यथा वा निष्टप्तायःपिण्डो जले क्षिप्तोऽम्भः समन्ताद् गृह्णाति तथा कषायोष्णो जीवो योगानीतं कर्म समन्तादादत्ते । कषति हिनस्त्यात्मानं कुगतिप्रापणादिति कषायः, क्रोधो मानो माया लोभश्च । स द्विविधः शुभाशुभभेदात् । अत्राहिंसादिः शुभः काययोगः, सत्यमितहितभाषणादिः शुभो वाग्योगः, अर्हत्सिद्धाचार्योपाध्यायसाधुनामधेयपञ्चपरमेष्ठिभक्तितपोरूचिश्रुविनयादिः शुभो मनोयोगः । एतद्विपरीतस्त्वशुभस्त्रिविधो योगः । तदेतदास्रवभेदप्रभदजातं 'कायवाङ्नःकर्मयोगः । स आस्रवः । शुभः पुण्यस्य । अशुभः पापस्य (त. सू. ६·१·४)' इत्यादिना सूत्रसंदर्भेण ससंरम्भमभाणि । अपरे त्वेवं मेनिरे – आस्रवयति पुरुषंमिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषायवशाद्योगवशाच्चात्मा

विषयेष्विन्द्रियप्रवृत्तिरास्रवः । इन्द्रियद्वारा हि पौरूषं ज्योतिः विषयान्स्पृशद् रूपादिज्ञानरूपेण परिणमत इति ।

कोणी कोणी सात तत्त्वांचे वर्णन करतात. ती पुढीलप्रमाणे सांगितली आहेत – 'जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा आणि मोक्ष ही (सात) तत्त्वे होत'. त्यांपैकी जीव आणि अजीव यांचे विवरण केले आहे. आता आस्रवाचे निरूपण करतो. औदारिकप्रभृती (पाच प्रकारच्या) शरीर आदीच्या चलनाच्या द्वारा आत्म्याचे चलन – ज्याला योग असे नाव आहे – म्हणजे आस्रव. ज्याप्रमाणे पाण्यात बुडालेल्या पदार्थाचे छिद्र पाणी आत वाहून जाण्यास कारणीभूत होत असल्याकारणाने त्याला आस्रव असे म्हणतात, त्याप्रमाणे योगरूपी नळीच्या द्वारा कर्माचा प्रवाह आत शिरतो; म्हणून तो योग म्हणजे आस्रव. ज्याप्रमाणे ओले वस्त्र वाऱ्याबरोबर आलेल्या सर्व रजःकणांना चिकटवून घेते, त्याप्रमाणे कषायरूपी जलाने ओला झालेला आत्मा योगाच्या द्वारा आलेले कर्म सर्व अवयवांनी स्वतःत सामावून घेतो. किंवा ज्याप्रमाणे खूप तापविलेला लोखंडाचा गोळा पाण्यात टाकला असता सर्व बाजूंनी पाणी शोषून घेतो, त्याप्रमाणे कषायाने तापलेला जीव योगाच्या द्वारा आलेले कर्म सर्व

बाजूंनी स्वतःत प्रविष्ट करून घेतो. 'कषति' म्हणजे जो आत्म्याचा विनाश करतो – त्याला दुर्गती प्राप्त करून देत असल्यामुळे – तो कषाय, क्रोध, मान, माया आणि लोभ. हा कषाय शुभ आणि अशुभ असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी अहिंसा वगैरे हे शुभ काययोग; खरे, मोजके, हितकर भाषण वगैरे हे शुभ वाग्योग; अर्हत, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय आणि साधू ही नावे असलेल्या पाच परमेष्ठींच्यावर भक्ती, तप करण्याची आवड, शास्त्राचे अध्ययन वगैरे हे शुभ मनोयोग होत. यांच्या उलट असणारे तीन प्रकारचे अशुभ योग आहेत. आस्रवाचे हे सर्व भेद आणि उपभेद 'काय, वाक् आणि मन यांच्या कर्माच्या द्वारा योग होतो. तोच आस्रव. शुभ आस्रव पुण्याचा. अशुभ आस्रव पापाचा' इत्यादी सूत्रांच्या संदर्भाने (सूत्रकाराने) सविस्तर सांगितले आहेत. परंतु दुसऱ्या काहीजणांची मान्यता पुढीलप्रमाणे आहे – आस्रव म्हणजे जे पुरुषाला विषयांमध्ये वाहवत घेऊन जातात ते, म्हणजेच इंद्रियांची प्रवृत्ती. कारण इंद्रियाच्या द्वाराच ज्योतिस्वरूप पुरुष विषयांशी संपृक्त होऊन रूपज्ञान इत्यादी स्वरूपात परिणत होतो.

'औदारिकादिकाय' – शरीर पाच प्रकारचे असल्याचे म्हटले आहे. औदारिक वैक्रियिक, आहारक, तेजस आणि कार्मण याप्रमाणे. त्यांपैकी औदरिक म्हणजे स्थूल शरीर (उदार म्हणजे स्थूल, मोठे यापासून व्युत्पत्ती). इतर शरीरे क्रमाने अधिकाधिक सूक्ष्म आहेत, म्हणजे कार्मण हे सर्वात सूक्ष्मतम शरीर. परंतु उत्तरोत्तर सूक्ष्म असणारी ही शरीरे क्रमाने उत्तरोत्तर अधिक व्यापक आहेत – औदारिक सर्वांत कमी व्यापक तर कार्मण सर्वांत अधिक व्यापक. यांपैकी फक्त औदारिक शरीर दृश्यमान आहे.

'सर्वप्रदेशैः' यातील प्रदेश म्हणजे अवयव.

'अपरे त्वेवं मेनिरे' – ह्या इतरांच्या म्हणण्याप्रमाणे आस्रव म्हणजे जीवाचा कर्माशी होणारा योग नसून कर्म करण्यास प्रवृत्त करणारा इंद्रियांचा धर्म अथवा स्वभाव, म्हणजे आस्रव.

बंध व त्याची कारणे

मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषायवशाद्योगवशाच्चात्मा सूक्ष्मैकक्षेत्रावगाहिनामनन्तप्रदेशानां पुद्गलानां कर्मबन्धयोग्यानामादानमुपश्लेषणं यत्करोति स बन्धः । तदुक्तम् – 'सकषायत्वाज्जीवः कर्मभावयोग्यान्पुद्गलानादत्ते स बन्धः (त. सू. ८·२)' इति । तत्र कषायग्रहणं सर्वबन्धहेतूपलक्षणार्थम् । बन्धहेतून्पपाठ वाचकाचार्यः – 'मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगा बन्धहेतवः (त. सू. ८·१)' इति । मिथ्यादर्शनं द्विविधं मिथ्याकर्मोदयात्परोपदेशानपेक्षं तत्त्वाश्रद्धानं नैसर्गिकमेकम्, अपरं परोपदेशजम् । पृथिव्यादिषट्कोपादानं षडिन्द्रियासंयमनं चाविरतिः । पञ्चसमितित्रिगुप्तिष्वनुत्साहः प्रमाद । कषायः क्रोधादिः । तत्र कषायान्ताः स्थित्यनुभवबन्धहेतवः प्रकृतिप्रदेशबन्धहेतुर्योग इति विभागः ।

मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद आणि कषाय यांच्या प्रभावामुळे तसेच योगाच्या प्रभावामुळे आत्मा सूक्ष्म असलेल्या व एका क्षेत्रात (शरीरात) प्रवेश करणाऱ्या, अनन्त अवयव असलेल्या, आणि कर्मरूपाने बंधन करण्यास योग्य असलेल्या अशा पुद्गलांचे जे आदान करतो म्हणजे त्यांना सर्वस्वी आपल्यात मिसळून एकरूप करून घेतो, त्याला बंध असे म्हणतात. सूत्रकाराने त्याप्रमाणे म्हटले आहे – 'कषायाने युक्त असल्यामुळे जीव कर्मरूप होण्यास योग्य असे पुद्गल आपल्या स्वतःत घेतो तेव्हा तो बन्ध.' येथे कषाय शब्दाने बंधाच्या सर्व

कारणांचा बोध उपलक्षणाने होतो हे अभिप्रेत आहे. बंधाची कारणे वाचकाचार्याने पुढीलप्रमाणे सांगितली आहेत – 'मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय आणि योग ही बंधाची कारणे होत.' मिथ्यादर्शन दोन प्रकारचे – एक, मिथ्याकर्माचा उदय झाल्यामुळे दुसऱ्याने उपदेश न करताही जे नैसर्गिक असेच तत्त्वांमध्ये अश्रद्धेच्या स्वरूपाचे ते, आणि दुसरे, इतरांच्या उपदेशाने उत्पन्न होणारे. पृथिवी आदी सहांचा उपभोग घेणे आणि सहा इंद्रियांचे दमन न करणे म्हणजे अविरति. पाच समिती आणि तीन गुप्ती यांच्या बाबतीत उत्साहाचा अभाव म्हणजे प्रमाद. क्रोध वगैरे कषाय. त्यांपैकी कषायापर्यंतचे चार स्थितिबन्ध आणि अनुभवबन्ध ह्या दोन प्रकारच्या बंधाला कारणीभूत होतात, योग प्रकृतिबन्ध आणि प्रदेशबन्ध यांस कारण होतो. असा त्यांत भेद आहे.

मिथ्यादर्शन म्हणजे सम्यग्दर्शनाच्या विरुद्ध असलेले श्रद्धान. पृथिव्यादिषट्क म्हणजे पृथिवी, अप् तेजस्, वायु, वनस्पति आणि त्रस. षडिन्द्रिय म्हणजे पाच ज्ञानेंन्द्रिये आणि मन. समिती आणि गुप्ती यांचे वर्णन पुढे केले आहे.

चार प्रकारचा बंध

बन्धश्चतुर्विध इत्युक्तम् 'प्रकृतिस्थित्यनुभवप्रदेशास्तद्विधयः (त. सू. ८·३)' इति । यथा निम्बगुडादेस्तिक्तत्वमधुरत्वादि स्वभावः एवमावरणीयस्य ज्ञानदर्शनावरणत्वम् आदित्यप्रभाच्छादकाम्भोधरवत् प्रदीपप्रभातिरोधायककुम्भवच्च । सदसद्वेदनीयस्य सुखदुःखोत्पादकत्वमसिधारामधुलेहनवत् । दर्शने मोहनीयस्य तत्त्वार्थाश्रद्धानकारित्वं दुर्जनसङ्गवत् । चारित्रे मोहनीयस्यासंयमहेतुत्वं मद्यमदवत् । आयुषो देहबन्धकर्तृत्वं जलवत् । नाम्नो विचित्रनामकारित्वं चित्रिकवत् । गोत्रस्योच्चनीचकारित्वं कुम्भकारवत् । दानादीनां विघ्ननिदानत्वमन्तरायस्य स्वभावः कोशाध्यक्षवत् । सोऽयं प्रकृतिबन्धोऽष्टविधो द्रव्य कर्मावान्तरभेदमूलप्रकृतिवेदनीयः । तथावोचदुमास्वातिवाचकाचार्यः 'आद्यो ज्ञानदर्शनावरणवेदनीयमोहनीयायुर्नामगोत्रान्तरायाः (त. सू. ८·४)' इति । तद्भेदं च समगृह्णात् 'पञ्चनवव्यष्टाविंशतिचतुर्द्विचत्वारिंशद्द्विपञ्चभेदा यथाक्रमम् (त. सू. ८·५)' इति । एतच्च सर्व विद्यानन्दादिभिर्विवृतमिति विस्तरभयान्न प्रस्तूयते ।

बंध चार प्रकारचा – प्रकृतिबंध, स्थितिबंध, अनुभवबंध आणि प्रदेशबंध या प्रकारचा -असल्याचे म्हटले आहे. ज्याप्रमाणे निंब, गूळ इत्यादींचा (अनुक्रमे) कडूपणा, गोडपणा इत्यादी स्वभाव असतो त्याप्रमाणे आवरणीय नावाच्या प्रकृतिबंधाचा ज्ञान आणि दर्शन यांना झाकून टाकणे हा स्वभाव आहे – सूर्यप्रकाश झाकणाऱ्या मेघाप्रमाणे ज्ञानावरणीयाचा स्वभाव, आणि दिव्याचा प्रकाश झाकून टाकणाऱ्या कुंभारासारखा दर्शनावरणीयाचा. सत् आणि असत् (चांगले आणि वाईट) असे स्वरूप असलेल्या वेदनीय प्रकृतिबंधाचा सुख व दुःख उत्पन्न करणे हा स्वभाव आहे, तरवारीच्या धारेवरील मध चाटण्यासारखा. दर्शनाच्या बाबतीत मोहनीय प्रकृतिबंधाचा स्वभाव खऱ्या तत्त्वांमध्ये अश्रद्धा उत्पन्न करणे हा आहे, दुर्जनाची संगती अश्रद्धा उत्पन्न करते त्यासारखा. चारित्राच्या बाबतीत मोहनीय बंधाचा स्वभाव इंद्रियावरील ताबा सुटण्यास कारणीभूत होणे हा आहे, दारूमुळे होणाऱ्या मदावस्थेसारखा. आयुः नावाच्या प्रकृतिबंधाचा स्वभाव देहात (जीवास) बद्ध करणे हा आहे, पाण्याप्रमाणे. नाम ह्या बंधाचा स्वभाव (मनुष्य वगैरेंना) निरनिराळी नावे देणे हा आहे, चित्रकार निरनिराळी चित्रे काढतो त्याप्रमाणे. गोत्र बंधाचा स्वभाव उच्च, नीच असा भेद करणे हा आहे, कुंभार ज्याप्रमाणे लहान-मोठी मडकी घडवितो. अन्तराय नावाच्या बंधाचा स्वभाव दान करणे वगैरेच्या बाबतीत अडथळा उत्पन्न करणे हा आहे, कोशाध्यक्षासारखा. असा हा आठ प्रकारचा प्रकृतिबंध द्रव्यांची जी (अनेकविध) कर्मे त्यांच्या

अवांतर भेदांचे मूलभूत प्रकृतिरूप प्रकार होत असे समजावे. त्याप्रमाणे उमास्वातिकाचार्याने म्हटले आहे – 'पहिला (प्रकृतिबंध) ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय, आयुः, नाम, गोत्र आणि अन्तराय याप्रमाणे (आठ प्रकारचा) आहे'. आणि त्यांच्या उपभेदांचा पुढीलप्रमाणे संग्रह केला आहे – 'त्यांचे अनुक्रमे पाच, नऊ, दोन, अठ्ठावीस, चार, बेचाळीस, दोन आणि पाच इतके भेद आहेत'. ह्या सर्वांचे विवरण विद्यानन्द प्रभृतींनी केले आहे, तेव्हा ग्रंथाचा विस्तार वाढेल या भीतीने ते येथे प्रस्तुत केले नाही.

ज्ञान हे सूर्यप्रकाशासारखे आणि दर्शन हे दीपज्योतीसारखे.

'आयुषो देहबन्धकर्तृत्वं जलवत्' यातील उपमेचे स्वरूप स्पष्ट नाही. आयुस् म्हणजे जन्मास आल्यानंतर प्राप्त होणारे आयुष्य. त्यामुळे जीव देहात बद्ध होऊन राहतो. पण पाणी कोणाला बद्ध करून ठेवते? पीठ, माती वगैरेंना भिजवून त्यांचा गोळा बनविणारे पाणी त्यांना त्या रूपात बद्ध करते अशी कल्पना संभाव्य आहे. 'पाणी पोहणाऱ्यांना वर उचलून धरते व त्यांना आधार देते त्याप्रमाणे' असा अर्थ केला गेला आहे. पण 'बन्धकर्तृत्वम्' शी हे कसे सुसंगत होईल?

यथाजागोमहिष्यादिक्षीराणामेतावन्तमनेहसं माधुर्यस्वभावादप्रच्युतिः स्थितिस्तथा ज्ञानावरणादीनां मूलप्रकृतीनामादितस्तिसृणामन्तरायस्य च त्रिंशत्सागरोपमकोटिकोट्यः परा स्थितिः (त. सू. ८·१४) इत्याद्युक्तकाला दुर्दान्तत्वात्स्वीयस्वभावादप्रच्युतिः स्थितिः । यथाजागोमहिष्यादिक्षीराणां तीव्रमन्दादिभावेन स्वकार्यकरणे सामर्थ्यविशेषोऽनुभवःस्तथा कर्मपुद्गलानां स्वकार्यकरणे सामर्थ्यविशेषोऽनुभवः । कर्मभावपरिणतपुद्गलस्कन्धानामन्तानन्तप्रदेशानामात्मप्रदेशानुप्रवेशः प्रदेशबन्धः ।

ज्याप्रमाणे बकरी, गाय, म्हैस इत्यादींचे दूध अमुक इतका वेळ त्याच्या गोडपणाच्या स्वभावापासून च्युत होत नाही म्हणजे तितका वेळ त्याची स्थिती असते (न नासता ते राहते), त्याप्रमाणे ज्ञानावरण आदी मूलभूत प्रकृतिबंधांपैकी पहिले तीन आणि (शेवटचा) *अन्तराय यां*ची – 'तीस कोटींच्या कोटी सागरोपम इतका वेळ अधिकात अधिक स्थिति' असे म्हटले आहे तदनुसार तितका वेळ – त्यांच्या स्वतःच्या स्वभावापासून, तो दमन करण्यास अत्यंत कठीण असल्याकारणाने, च्युत न होणे म्हणजे ती त्यांची स्थिति. ज्याप्रमाणे बकरी, गाय, म्हैस आदींच्या दुधांमध्ये तीव्रता, मंदता इत्यादी स्वभावामुळे स्वतःचे कार्य करण्याचे विशिष्ट सामर्थ्य म्हणजे अनुभव, त्याप्रमाणे कर्माच्या पुद्गलांचे स्वतःचे कार्य करण्याचे विशिष्ट सामर्थ्य म्हणजे अनुभव. कर्मरूपात परिणत झालेल्या पुद्गलांच्या स्कन्धाच्या अनंत अनंत अवयवांचा आत्म्याच्या अवयवांमध्ये सर्वतोगामी प्रवेश म्हणजे प्रदेशबंध.

अनेहस्' म्हणजे काल.

'अप्रच्युतिः स्थितिः' – दोन्ही ठिकाणी असा समासरहित पाठच अधिक उचित. त्याचप्रमाणे पुढे दोन ठिकाणी मुळातील 'अनुभाव'च्या जागी 'अनुभव' असा पाठ स्वाकारणे आवश्यक आहे. ह्या बंधाचे नाव अनुभवबंध असेच आहे.

'सागरोपम' हेच अनाकलनीय अशा फार मोठ्या कालावधीचे नाव आहे. त्याच्या तीस कोटी कोटी ही संख्या कल्पना करता येण्याच्याही पलीकडची आहे. तत्त्वार्थाधिगमसूत्रात मोहनीयबंधाचा पर म्हणजे अधिकात अधिक कालावधी सत्तर कोटी कोटी, नाम आणि गोत्र यांचा वीस कोटी कोटी आणि आयुःचा फक्त तेहतीस सागरोपम असल्याचे म्हटले आहे. स्थितिबंधाचा कमीतकमी अवधी वेदनीयाचा बारा मुहूर्त याप्रमाणे सांगितला आहे.

संवर, त्यातील गुप्ती आणि समिती

आस्रवनिरोधः संवरः । येनात्मनि प्रविशत्कर्म प्रतिविध्यते स गुप्तिसमित्यादिः संवरः । संचारकारणयोगादात्मनो गोपनं गुप्तिः । सा त्रिविधा कायवाङमनोनिग्रहभेदात् । प्राणिपीडापरिहारेण सम्यगयनं समितिः । सेर्याभाषादिभिः पञ्चधा । प्रपञ्चितं च हेमचन्द्राचार्यैः –

लोकातिवाहिते मार्गे चुम्बिते भास्वदंशुभिः ।
जन्तुरक्षार्थमालोक्य गतिरीर्या मता सताम् ॥
अनवद्यमृतं सर्वजनीनं मितभाषणम् ।
प्रिया वाचंयमानां सा भाषासमितिरुच्यते ॥
द्विचत्वारिंशता भिक्षादोषैर्नित्यमदूषितम् ।
मुनिर्यदन्नमादत्ते सैषणासमितिर्मता ॥
आसनादीनि संवीक्ष्य प्रतिलङघ्य च यत्नतः ।
गृह्णीयान्निक्षिपेद् ध्यायेत्सादानसमितिः स्मृता ॥
कफमूत्रमलप्रायैर्निर्जन्तुजगतीतले ।
यत्नाद्यदुत्सृजेत्साधुः सोत्सर्गसमितिर्भवेत् ॥

अत एव 'आस्रवः स्रोतसो द्वारं संवृणोतीति संवरः' इति निराहुः । तदुक्तमभियुक्तैः –

आस्रवो भवहेतुः स्यात्संवरो मोक्षकारणम् ।
इतीयमार्हती सृष्टिरन्यदस्याः प्रपञ्चनम् ॥

आस्रवाचा निरोध म्हणजे संवर. ज्याच्यामुळे आत्म्यामध्ये शिरणाऱ्या कर्माला प्रतिबंध होतो तो गुप्ति, समिति इत्यादी प्रकारचा संवर. (कर्मपुद्गलांच्या) संचाराला कारणीभूत होणारा जो योग त्यापासून आत्म्याचे रक्षण म्हणजे गुप्ति. ती शरीरनिग्रह, वाङ्निग्रह, मनोनिग्रह याप्रमाणे तीन प्रकारची. प्राण्यांना पीडा होणार नाही अशी खबरदारी घेऊन सावधानतेने व्यवहार करणे म्हणजे समिति. ती ईर्या, भाषा इत्यादी पाच प्रकारची आहे. हेमचंद्राचार्यांनी त्याचे विस्ताराने वर्णन केले आहे – 'लोकांच्या जाण्यायेण्याने रुळलेल्या व सूर्यकिरणांनी प्रकाशित झालेल्या मार्गावर प्राण्यांचे रक्षण करण्याच्या उद्देशाने नीट पाहून चालणे याला सज्जनलोक ईर्यासमिति असे म्हणतात. अनिंद्य, सत्य, सर्व लोकांना हितकर, मोजके आणि आपल्या वाणीवर ताबा असणाऱ्यांना आवडणारे जे भाषण त्याला भाषासमिति म्हणतात. मुनी नेहमी भिक्षेच्या बेचाळीस दोषांनी दूषित न झालेले अन्न ग्रहण करतो ती एषणासमिति होय. आसन वगैरे पदार्थ, नीट पाहून व प्रयत्नपूर्वक ओलांडून, घ्यावेत, खाली ठेवावेत व ध्यान करावे – याला आदानसमिति म्हणतात. साधूने कफ, मूत्र, मल आणि शेंबूड हे यत्नपूर्वक जन्तू नसलेल्या जमिनीवर विसर्जित करावे – ही उत्सर्गसमिति'. म्हणूनच 'आस्रव हे प्रवाहाचे दार, ते बंद करतो तो संवर' अशी त्याची व्युत्पत्ती दिली आहे. विद्वान लोकांनी त्यासंबंधात म्हटले आहे – 'आस्रव हे

संसाराचे कारण आणि संवर हे मोक्षाचे कारण – अर्हतांच्या मताप्रमाणे (थोडक्यात) ही एवढीच सृष्टी; बाकी सर्व तिचा केवळ विस्तार होय.'

निर्जरा

अर्जितस्य कर्मणस्तपःप्रभृतिभिर्निर्जरणं निर्जराख्यं तत्त्वम् । चिरकालप्रवृत्तकषायकलापं पुण्यं सुखदुःखे च देहेन जरयति नाशयति । केशोल्लुञ्चनादिकं तप उच्यते । सा निर्जरा द्विविधा यथाकालौपक्रमिकभेदात् । तत्र प्रथमा यस्मिन्काले यत्कर्म फलप्रदत्वेनाभिमतं तस्मिन्नेव काले फलदानाद्भवन्ती निर्जरा कामादिपाकजेति च जेगीयते । यत्कर्म तपोबलात्स्वकामनयोदयावलिं प्रवेश्य प्रपद्यते सौपक्रमिकनिर्जरा । यदाह –

संसारवीजभूतानां कर्मणां जरणादिह ।
निर्जरा संमता द्वेधा सकामाकामनिर्जरा ।
स्मृता सकामा यमिनामकामा त्वन्यदेहिनाम् ॥ इति ।

संपादित केलेल्या कर्माचा तप वगैरे उपायांनी क्षय करणे (नाश करणे) म्हणजे निर्जरा नावाचे तत्त्व. पुष्कळ काळापासून प्रवृत्त झालेला (क्रोधादी) कषायांचा समूह, पुण्य, सुख आणि दुःख – हे सर्व देहाच्या द्वारा (निर्जरा) जीर्ण करते म्हणजे नाश करते. केस (हाताने) उपटणे इत्यादी गोष्टींना तप म्हणतात. ती निर्जरा दोन प्रकारची – यथाकाल आणि औपक्रमिक याप्रमाणे. त्यांपैकी पहिल्या प्रकारची निर्जरा म्हणजे ज्यावेळेस ज्या कर्माचे फल देण्याचे ठरलेले असेल त्याच वेळेस ते फल निष्पन्न झाल्यामुळे अस्तित्वात येते ती, आणि तिला काम आदीच्या (स्वाभाविक) परिणतीमुळे उत्पन्न झालेली असेही म्हणतात. ज्यावेळेस स्वतःच्या इच्छेने तपोबळाच्या जोरावर एखादे कर्म उदयास येण्यास लावून (त्याचे फल) निष्पन्न केले जाते तेव्हा ती औपक्रमिक निर्जरा. त्याप्रमाणे म्हटले आहे – 'संसाराला बीजरूपाने कारणीभूत होणाऱ्या कर्मांचा नाश केल्याने निर्जरा मान्य झाली आहे. निर्जरा सकाम आणि अकाम अशी दोन प्रकारची आहे. जे संयमशील आहेत त्यांची निर्जरा सकाम असते आणि इतर प्राण्यांची अकाम.

मोक्षप्राप्ती

मिथ्यादर्शनादीनां बन्धहेतूनां निरोधेऽभिनवकर्माभावान्निर्जराहेतुसंनिधानेनार्जितस्य कर्मणो निरसनादात्यन्तिककर्ममोक्षणं मोक्षः । तदाह 'बन्धहेत्वभावनिर्जराभ्यां कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षणं मोक्षः (त. सू. १०·२)' इति । 'तदनन्तरमूर्ध्वं गच्छत्यालोकान्तात् (त. सू. १०·५)'; यथा हस्तदण्डादिभ्रमिप्रेरितं कुलालचक्रमुपरतेऽपि तस्मिंस्तद्बलादेवासंस्कारक्षये भ्रमति तथा भवस्थेनात्मनापवर्गप्राप्तये बहुशो यत्कृतं प्रणिधानं मुक्तस्य तदभावेऽपि पूर्वसंस्कारादालोकान्तं गमनमुपपद्यते । यथा वा मृत्तिकालेपकृतमलाबुद्रव्यं जलेऽधः पतति पुनरपेतमृत्तिकाबन्धमूर्ध्वं गच्छति तथा कर्मरहित आत्मा असङ्गत्वादूर्ध्वं गच्छति । बन्धच्छेदादेरण्डबीजवद्चोर्ध्वं गतिस्वभावाद्चाग्निशिखावत् ।

बंधास कारणीभूत होणाऱ्या मिथ्यादर्शन आदींचा निरोध केल्यावर नवीन कर्म उत्पन्न होत नसल्याकारणाने आणि निर्जरेची कारणे उपलब्ध झाल्याने संपादित कर्माचा नाश झाल्याकारणाने कर्मांपासून सर्वस्वी मुक्त होणे म्हणजे मोक्ष. म्हटलेच आहे - 'बंधाच्या कारणांचा अभाव आणि निर्जरा यांच्यामुळे सर्व कर्मांपासून संपूर्ण मुक्ति म्हणजे मोक्ष.' 'त्यानंतर तो (आत्मा) वर लोकांच्या अंतापर्यंत जातो'. ज्याप्रमाणे हात, दंडा आदींनी गोल फिरविण्यात आलेले कुंभाराचे चाक, हात वगैरेची क्रिया थांबल्यानंतरही, त्याच्या जोरावर संस्कार नष्ट न झाल्याकारणाने, फिरत राहते, त्याप्रमाणे संसारात असलेल्या आत्म्याने मोक्षप्राप्तीसाठी अनेकवार जे उपाय केलेले असतात ते त्याला मुक्ति मिळाल्यावर जरी अस्तित्वात असत नाहीत तरी त्यांनी केलेल्या अगोदरच्या संस्कारामुळे आत्म्याचे लोकांच्या अंतापर्यंत जाणे सयुक्तिक ठरते. किंवा ज्याप्रमाणे मातीचा लेप दिल्यामुळे जड झालेला भोपळा पाण्यात प्रथम खाली जातो, पण नंतर (विरघळणाऱ्या) मातीचे बंधन दूर झाल्यावर वर येऊन पाण्यावर तरंगतो, त्याप्रमाणे कर्मबंधनापासून मुक्त झालेला आत्मा कोणताही संग नसल्यामुळे वर जातो. बंध तुटल्यामुळे एरण्डीच्या बीजाप्रमाणे (मुक्त होऊन), आणि अग्नीच्या ज्वालेप्रमाणे वर जाण्याचा त्याचा स्वभाव असल्यामुळे (तो आत्मा वर जातो).

'एरण्डबीजवत्' यातील उपमा बन्धमुक्तिपुरतीच मर्यादित आहे.

अन्योन्यं प्रदेशानुप्रवेशे सत्यविभागेनावस्थानं बन्धः । परस्परप्राप्तिमात्रं सङ्गः । तदुक्तम् – 'पूर्वप्रयोगादसङ्गत्वाद्बन्धच्छेदात्तथा गतिपरिणामाच्च (त. सू. १०·६)', 'आविद्धकुलालचक्रवद् व्यपगतलेपालाबुवदेरण्डबीजवदग्निशिखावच्च (त. सू. १०·७)' । अत एव पठन्ति –

गत्वा गत्वा निवर्तन्ते चन्द्रसूर्यादयो ग्रहाः ।
अद्यापि न निवर्तन्ते त्वलोकाकाशमागताः ॥ इति ।

(आत्मा आणि पुद्गल यांचे) अवयव परस्परात प्रविष्ट होऊन ते विभक्त न होता राहिले म्हणजे तो बंध होय. त्यांचा एकमेकाशी केवळ संपर्क होणे म्हणजे संग. म्हटलेच आहे – 'अगोदरच्या (क्रियेच्या) संस्कारामुळे, संग नसल्याकारणाने, बंध तुटल्यामुळे आणि (स्वाभाविक) गतीचा परिणाम म्हणून (आत्मा वर जातो).' 'कुंभाराच्या गोलगोल फिरविलेल्या चाकाप्रमाणे, (मातीचा) लेप विरघळून गेलेल्या भोपळ्याप्रमाणे, एरंडीच्या बीजाप्रमाणे आणि अग्नीच्या ज्वालेप्रमाणे (तो वर जातो).' म्हणूनच म्हटले आहे – 'चंद्र, सूर्य आदी ग्रह (लोकाकाशाच्या पलीकडे) जाऊन पुन्हा पुन्हा परत येतात. परंतु अलोकाकाशात पोचलेले जीव कधीच परत येत नाहीत.'

लोकाकाश – जे आपल्याला ज्ञात होते ते – आणि त्याच्या पलीकडे असलेले अलोकाकाश असे दोन प्रकारचे आकाश मानले आहेत.

अन्ये तु गतसमस्तक्लेशतद्वासनस्यानावरणज्ञानस्य सुखैकतानस्यात्मन उपरिदेशावस्थानं मुक्तिरित्यास्थिषत ।

परंतु दुसऱ्या काही आचार्यांची अशी मान्यता आहे की सर्व प्रकारचे क्लेश व त्यांच्याविषयीची वासना नष्ट झाल्यावर ज्ञानाचे आवरण दूर होऊन आत्मा केवळ सुखाशीच एकरूप होऊन वरच्या प्रदेशात स्थिति पावतो ती त्याची मुक्ती.

नऊ तत्त्वे

एवमुक्तानि सुखदुःखसाधनाभ्यां पुण्यपापाभ्यां सहितानि नव पदार्थान् केचनाङ्गीचक्रुः । तदुक्तं सिद्धान्ते – 'जीवाजीवौ पुण्यपापयुतावास्रवः संवरो निर्जरणं बन्धो मोक्षश्च नव तत्त्वानि' इति । संग्रहे प्रवृत्ता वयमुपरताः स्मः ।

याप्रमाणे सांगितलेली सात तत्त्वे आणि सुख आणि दुःख यांना अनुक्रमे कारणीभूत होणारी पुण्य आणि पाप ही दोन तत्त्वे मिळून एकंदर नऊ पदार्थ आहेत असे काही आचार्यांचे मत आहे. तदनुसार सिद्धांत ग्रंथात म्हटले आहे – 'पाप व पुण्य यांनी सहित जीव आणि अजीव, आस्रव, संवर, निर्जरण, बंध आणि मोक्ष ही नऊ तत्त्वे होत.' आम्ही थोडक्यात संग्रह करण्यास प्रवृत्त झालो असल्यामुळे येथेच थांबतो.

'विस्तरेणोपदिष्टानामर्थानां तत्त्वसिद्धये । समासेनाभिधानं यत् संग्रहं तं विदुर्बुधाः ॥ याप्रमाणे संग्रहाची व्याख्या केली आहे.

सप्तभङिगनय

अत्र सर्वत्र सप्तभङ्गिनयाख्यं न्यायमवतारयन्ति जैनाः – स्यादस्ति, स्यान्नास्ति स्यादस्ति च नास्ति च, स्यादवक्तव्यः, स्यादस्ति चाव तव्यः, स्यान्नास्ति चावक्तव्यः, स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यः, इति । तत्सर्वमनन्तवीर्यः प्रत्यपीपदत् –

तद्विधानविवक्षायां स्वादस्तीति गतिर्भवेत् ।
स्यान्नास्तीति प्रयोगः स्यात्तन्निषेधे विवक्षिते ॥
क्रमेणोभयवाञ्छायां प्रयोगः समुदायभाक् ।
युगपत्तद्विवक्षायां स्यादवाच्यमशक्तितः ॥
आद्यावाच्यविवक्षायां पञ्चमो भङ्ग इष्यते ।
अन्त्यावाच्यविवक्षायां षष्ठभङ्गसमुद्भवः ॥
समुच्चयेन युक्तश्च सप्तमो भङ्ग उच्यते ॥ इति ।

जैन लोक सर्वत्र सप्तभङ्गिनय नावाच्या न्यायाचा पुरस्कार करतात. तो असा – (१) पदार्थ कोणत्यातरी प्रकारे अस्तित्वात आहे, (२) कोणत्या तरी प्रकारे अस्तित्वात नाही, (३) कोणत्या तरी प्रकारे अस्तित्वात आहे आणि नाहीही, (४) कोणत्या तरी प्रकारे अनिर्वचनीय, (५) कोणत्या तरी प्रकारे अस्तित्वात आणि अनिर्वचनीय, (६) कोणत्या तरी प्रकारे अस्तित्वात नसलेला आणि अनिर्वचनीय, आणि (७) कोणत्या तरी प्रकारे अस्तित्वात असलेला नसलेला आणि अनिर्वचनीय. ह्या सर्वांचे प्रतिपादन अनन्तवीर्यांनी

पुढीलप्रमाणे केले आहे – 'जेव्हा एखाद्या पदार्थाचे विधान करण्याची इच्छा असते तेव्हा "स्यादस्ति" ह्या वाक्याचा अवलंब होतो. जेव्हा त्याचा निषेध अभिप्रेत असतो तेव्हा "स्यान्नास्ति" असा वाक्यप्रयोग होतो. जेव्हा विधान आणि निषेध या दोहोंची क्रमाने विवक्षा असते तेव्हा ती दोन्ही वाक्ये एकत्र होतात. जेव्हा त्या दोहोंची एकाच वेळी विवक्षा असते तेव्हा ते शक्य नसल्याकारणाने "स्यादवक्तव्यः" असा प्रयोग होतो. पहिला पर्याय अनिर्वचनीय आहे अशी विवक्षा असेल तेव्हा पाचवा भङ्ग होतो. दुसरा पर्याय अनिर्वचनीय अशी विवक्षा असल्यास सहावा भङ्ग निष्पन्न होतो. आणि ह्यांच्या समुच्चयाने युक्त तो सातवा भङ्ग असे म्हणतात.'

भङ्गि अथवा भङ्गी म्हणजे बोलण्याची अथवा विधान करण्याची विशिष्ट पद्धती, प्रकार.

'आद्य' म्हणजे 'अस्ति' हे विधान आणि 'अन्त्य' म्हणजे 'नास्ति' हे.

स्यात् हे अनेकान्तद्योतक अव्यय

स्याच्छब्दः खल्वयं निपातस्तिङन्तप्रतिरूपकोऽनेकान्तद्योतकः । यथोक्तम् –

वाक्येष्वनेकान्तद्योती गम्यं प्रति विशेषणम् ।
स्यान्निपातोऽर्थयोगित्वात्तिङन्तप्रतिरूपकः॥ इति ।

यदि पुनरेकान्तद्योतकः स्याच्छब्दोऽयं स्यात्तदा स्यादस्तीति वाक्ये स्यात्पदमनर्थकं स्यात् । अनेकान्तद्योतकत्वे तु स्यादस्ति कथंचिदस्तीति स्यात्पदात्कथंचिदित्ययमर्थो लभ्यत इति नानर्थक्यम् । तदाह –

स्याद्वादः सर्वथैकान्तत्यागात्किंवृत्तचिद्विधे :।
सप्तभङ्गिनयापेक्षो हेयादेयविशेषकृत् ॥ इति ।

ह्या वाक्यातील 'स्यात्' शब्द खरोखर क्रियापदासारखेच रूप असणारे अव्यय आहे आणि ते अव्यय (कथंचित् या अर्थी) अनिश्चिततेचे द्योतक आहे. म्हटलेच आहे– ' वाक्यांमध्ये अनेकान्तत्व (निश्चिततेचा अभाव) द्योतित करणारे स्यात् हे अव्यय क्रियापदासारखेच रूप असलेले असे आहे आणि ते अर्थाने युक्त (सार्थ) असल्याकारणाने (वाक्यांतील) विधेयाचे ते विशेषण होते.' जर हा 'स्यात्' शब्द एकान्ताचा (निश्चिततेचा) द्योतक आहे असे मानले तर वाक्यातील 'स्यात्' हा शब्द निरर्थक ठरेल. परंतु तो अनेकान्तत्वाचा द्योतक आहे असे समजल्यास 'स्यादस्ति' म्हणजे 'कथंचिदस्ति' असा अर्थ होऊन 'स्यात्' शब्दाचा 'कथंचित्' असा अर्थ होतो व मग तो शब्द निरर्थक ठरत नाही. तसेच म्हटले आहे – 'किम् ह्या सर्वनामापासून निष्पन्न झालेल्या (वृत्त) कथम् शब्दाला चित् शब्द लावल्याने एकान्तत्वाचा सर्वस्वी त्याग होत असल्याकारणाने स्याद्वादाचा सिद्धांत सप्तभङ्गिनयाच्या आधारे त्याज्य गोष्टी आणि ग्राह्य गोष्टी यांच्यातील भिन्नता स्पष्ट करतो.'

तिङन्तप्रतिरूपकः' – 'स्यात्' हे अस्-धातूचे विध्यर्थी रूप प्रसिद्ध आहे. 'स्यात्' ह्या अव्ययाचे त्यासारखेच रूप असले तरी हे दोन शब्द सर्वस्वी भिन्न आहेत असे प्रतिपादन केले आहे.

'गम्य' म्हणजे त्या वाक्यांतील 'अस्ति' , 'नास्ति' इत्यादि विधेये.

'किंवृत्तचिद्विधेः' – कथंचित् शब्दाच्या व्युत्पत्तीचा हा निर्देश आहे. कथम् हे अव्यय 'किम्' पासून निष्पन्न (वृत्त) झाले आहे व त्याला चित् हे अव्यय जोडले आहे.

'हेयादेयविशेषकृत्' हे कसे ते पुढील परिच्छेदात सांगितले आहे.

यदि वस्त्वस्त्येकान्ततः सर्वथा सर्वदा सर्वत्र सर्वात्मनास्तीति नोपादित्साजिहासाभ्यां क्वचित्कदाचित्केनचिच्प्रवर्तेत निवर्तेत वा, प्राप्ताप्रापणीयत्वादहेयहानानुपपत्तेश्च । अनेकान्तपक्षे तु कथंचित्क्वचित्केनचित्सत्त्वेन हानोपादाने प्रेक्षावतामुपपद्येते । किं च वस्तुनः सत्त्वं स्वभावः असत्त्वं वेति प्रष्टव्यम् । न तावदस्तित्वं वस्तुनः स्वभाव इति समस्ति । घटोऽस्तीत्यनयोः पर्यायतया युगपत्प्रयोगायोगात्, नास्तीति प्रयोगविरोधाच्च । एवमन्यत्रापि योज्यम् । यथोक्तम् –

घटोऽस्तीति न वक्तव्यं सन्नेव हि यतो घटः ।
नास्तीत्यपि न वक्तव्यं विरोधात्सदसत्त्वयोः ॥ इत्यादि ।

जर पदार्थ निश्चितपणे अस्तित्वात आहे असे समजले तर तो सर्वप्रकारे, नेहमी, सगळीकडे, आणि संपूर्णतया अस्तित्वात आहे असे ठरत असल्यामुळे (कोणीही) कोठेही, केव्हाही ग्रहण करण्याची इच्छा अथवा त्याग करण्याची इच्छा यांपैकी कशानेही प्रवृत्त होणार नाही अथवा निवृत्त होणार नाही; कारण (अस्तित्वात असल्याकारणाने) जे उपलब्ध आहे ते प्राप्त करावयाचे असे नसते आणि (त्याच कारणासाठी) ज्याचा त्याग होणे शक्य नाही त्याचा त्याग उत्पन्न होणार नाही. परंतु अनेकान्तवादाचा अंगीकार केला तर कोणत्या तरी प्रकारे, कोठे तरी, कोणत्या तरी अस्तित्वाच्या रूपाने पदार्थाचे ग्रहण व त्याग सुज्ञ मनुष्याच्या संबंधात उपपन्न ठरतात. शिवाय असा प्रश्न विचारता येईल की पदार्थाचा स्वभाव अस्तित्वात असणे हा आहे की नसणे हा? यांपैकी अस्तित्वात असणे हा पदार्थाचा स्वभाव संभवत नाही. कारण मग 'घटः' आणि 'अस्ति' हे शब्द पर्यायवाचक ठरून त्या दोहोंचा एकाच वेळेस प्रयोग करणे योग्य होणार नाही, आणि 'घटः नास्ति' यासारख्या वाक्यप्रयोगाला त्यामुळे विरोध होईल. याचप्रमाणे (अस्तित्वात नसणे हा स्वभाव ह्या) दुसऱ्या पर्यायाच्या संबंधातही (युक्तिवादाची) योजना करावी. म्हटलेच आहे-'घट आहे असे म्हणता येत नाही, कारण घट हा अस्तित्वात आहेच. तो नाही असेही म्हणता येत नाही, कारण अस्तित्व व त्याचा स्वभाव यांच्यात विरोध आहे.'

'नास्तीति प्रयोगविरोधाच्च' – या वचनातील हेत्वर्थ पंचमी आणि 'च' चा उपयोग यांवरून हे स्पष्ट आहे की 'अस्तित्व हा स्वभाव नाही' हे सिद्ध करण्यासाठी दिलेले हे दुसरे एक कारण आहे.

'अन्यत्र' म्हणजे असत्त्व हा पदार्थाचा स्वभाव हा पर्याय पूर्वपक्ष्याने स्वीकारल्यास.

'सन्नेव' म्हणजे घटातच त्याचे अस्तित्व अंतभूर्त आहे. तेव्हा त्याचा निराळा निर्देश करण्याने पुनरुक्ति होईल.

तस्मादित्थं वक्तव्यम् । सदसत्सदसदनिर्वचनीयवादभेदेन प्रतिवादिनश्चतुर्विधाः । पुनरप्यनिर्वचनीयमतेन मिश्रितानि सदसदादिमतानीति त्रिविधाः । तान् प्रति किं वस्त्वस्तीत्यादिपर्यनुयोगे

कथंचित्तदस्तीत्यादिप्रतिवचनसंभवेन ते वादिनः सर्वे निर्विण्णाः सन्तस्तूष्णीमासत इति संपूर्णार्थविनिश्चायिनः स्याद्वादमङ्गीकुर्वतस्तत्र तत्र विजय इति सर्वमुपपन्नम् । यदवोचदाचार्यः स्याद्वादमञ्जर्याम् –

अनेकान्तात्मकं वस्तु गोचरः सर्वसंविदाम् ।
एकदेशविशिष्टोऽर्थो नयस्य विषयो मतः ॥
न्यायानामेकनिष्ठानां प्रवृत्तौ श्रुतवर्त्मनि ।
संपूर्णार्थविनिश्चायि स्याद्वस्तु श्रुतमुच्यते ॥ इति ।

अन्योन्यपक्षप्रतिपक्षभावाद् यथा परे मत्सरिणः प्रवादाः ।

नयानशेषानविशेषमिच्छान् न पक्षपाती समयस्तथार्हतः ॥ (वी. स्तु. ३०)

यास्तव पुढीलप्रमाणे समजावे. पदार्थ सत् आहे, असत् आहे, सत् आणि असत् दोन्ही आहे, आणि अनिर्वचनीय आहे अशी मते धारण करणारे चार प्रकारचे प्रतिवादी आहेत. त्यांत पुन्हा अनिर्वचनीयवादाचे सत्, असत् आणि सदसत् यांशी मिश्रण होऊन आणखी तीन वाद होतात. 'पदार्थ आहे काय?' इत्यादी प्रश्न विचारल्यावर 'कोणत्या तरी प्रकारे आहे' इत्यादी उत्तरे संभवत असल्यामुळे ते सर्व वादी निर्विण्ण होऊन स्तब्ध बसून राहतात, आणि म्हणून स्याद्वादाचा स्वीकार करणाऱ्या व संपूर्ण स्वरूपात पदार्थाची निश्चिती करणाऱ्या आर्हतांचा सर्वत्र विजय होतो हे सर्व उपपन्नच आहे. (मल्लिषेण) आचार्यांनी स्याद्वादमञ्जरीमध्ये म्हटले आहे – '(अस्ति, नास्ति वगैरे) सर्व प्रकारच्या ज्ञानांचा विषय असलेला पदार्थ अनेकान्त स्वरूपाचा आहे. (अस्ति वगैरे) एका भागाने (प्रकाराने) विशिष्ट असलेला पदार्थ नयाचा विषय होतो. जेव्हा पदार्थाच्या एकएक प्रकारावर आधारित न्याय प्रामाण्याच्या मार्गावर प्रवृत्त होतात तेव्हा संपूर्णपणे पदार्थाचे स्वरूप निश्चित करणारा स्याद्वादच प्रमाण ठरतो.'

'दुसरे सिद्धांत परस्परांच्या संबंधात पक्ष आणि प्रतिपक्ष अशी भूमिका घेत असल्यामुळे जसे मत्सरग्रस्त असतात तसा अर्हताचा सिद्धांत सर्व नयांचा भेदभाव न करता स्वीकार करीत असल्यामुळे (कोणत्याही मताबद्दल) पक्षपात करीत नाही.'

'सत्' याने सांख्यांचा सत्कार्यवाद अभिप्रेत असावा, 'असत्' ने माध्यमिक बौद्धांचा शून्यवाद, 'सदसत्' ने नैयायिकांचा असत्कार्यवाद आणि 'अनिर्वचनीय' ने वेदान्त्यांचा मायावाद. परंतु पुढे म्हटले आहे त्याप्रमाणे मायावादाचे 'सत्+अनिर्वचनीय', 'असत्+अनिर्वचनीय' आणि 'सदसत्+अनिर्वचनीय' असे आणखी तीन वादांचे प्रकार असल्याचे प्रसिद्ध नाही.

'श्रुत' हा ज्ञानाचा एक प्रकार आहे. येथे 'प्रमाणभूत ज्ञान' या अर्थी हा शब्द वापरला आहे.

उपजाति छंदात शेवटचा चरण बारा अक्षरांचा बनविला आहे.

जिनदत्तसूरिणा जैनं मतमित्थमुक्तम् –

बलभोगोपभोगानामुभयोर्दानलाभयोः ।
अन्तरायस्तथा निद्रा भीरज्ञानं जुगुप्सितम् ॥
हिंसा रत्यरती रागद्वेषावविरतिः स्मरः ।
शोको मिथ्यात्वमेतेऽष्टादश दोषा न यस्य सः ॥
जिनो देवो गुरुः सम्यक्तत्त्वज्ञानोपदेशकः ।
ज्ञानदर्शनचारित्राण्यपवर्गस्य वर्तनी ॥

जिनदत्तसूरींनी जैनमताचे पुढीलप्रमाणे (थोडक्या शब्दांत) वर्णन केले आहे – 'बल (वीर्य), भोग, उपभोग, दान आणि लाभ ह्या पाचांच्यामुळे (मोक्षाच्या मार्गातील) अडथळा, तसेच निद्रा, भीती, अज्ञान, जुगुप्सा, हिंसा, रति, अरति, राग, द्वेष, विरक्तीचा अभाव, काम, शोक आणि खोटेपणा हे अठरा दोष ज्याच्या ठिकाणी नाहीत तो जिन, देव, गुरू आणि तत्त्वांच्या ज्ञानाविषयी सत्य तोच उपदेश करणारा. (सम्यक) ज्ञान, दर्शन आणि चारित्र हे तिन्ही मिळून मोक्षाचा मार्ग होय.'

स्याद्वादस्य प्रमाणे द्वे प्रत्यक्षमनुमापि च ।
नित्यानित्यात्मकं सर्व नव तत्त्वानि सप्त वा ॥
जीवाजीवौ पुण्यपापे चास्रवः संवरोऽपि च ।
बन्धो निर्जरणं मुक्तिरेषां व्याख्याधुनोच्यते ॥
चेतनालक्षणो जीवः स्यादजीवस्तदन्यकः ।
सत्कर्मपुद्गलाः पुण्यं पापं तस्य विपर्ययः ॥
आस्रव स्रोतसो द्वारं संवृणोतीति संवरः ।
प्रवेशः कर्मणां बन्धो निर्जरस्तद्वियोजनम् ॥
अष्टकर्मक्षयान्मोक्षोऽथान्तर्भावश्च कैश्चन ।
पुण्यस्य संवरे पापस्यास्रवे क्रियते पुनः ॥
लब्धानन्तचतुष्कस्य लोकागूढस्य चात्मनः ।
क्षीणाष्टकर्मणो मुक्तिर्निर्व्यावृत्तिर्जिनोदिता ॥

स्याद्वादाची प्रमाणे दोन-प्रत्यक्ष आणि अनुमान. सर्व काही (स्याद्वादानुसार) नित्य आणि अनित्य आहे. तत्त्वे नऊ किंवा सात आहेत. जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, संवर, बंध, निर्जरा आणि मोक्ष ही नऊ तत्त्वे. आता त्यांच्या व्याख्या सांगतो. जीवाचे लक्षण चेतना, अजीवाचे त्याच्या उलट (अचेतनत्व). सत्कर्माचे पुद्गल म्हणजे पुण्य, त्याच्या उलट ते पाप. आस्रव हे कर्मप्रवाहाचे दार, ते बंद करतो तो संवर. कर्मांचा आत्म्यात प्रवेश म्हणजे बंध, त्या बंधापासून मुक्त होणे म्हणजे निर्जरा. आठ कर्मांचा क्षय म्हणजे मोक्ष. आता कोणीकोणी

पुण्याचा अंतर्भाव संवरात आणि पापाचा आस्रवात करतात. ज्याला (ज्ञान, दर्शन, वीर्य आणि सुख ह्या) चार अनंत गोष्टींचा लाभ झाला आहे, जो लोकात गूढ (बद्ध) होऊन राहिला नाही आणि ज्याच्या आठ कर्मांचा क्षय झाला आहे अशा आत्म्याला जिनाने सांगितलेली अपुनरावर्तनरूप मुक्ती मिळते.

'अष्टकर्म' – आवरणीय, वेदनीय वगैरे आठ प्रकारच्या प्रकृतिबन्धाच्या स्वरूपाची कर्मे.

श्वेताम्बर व दिगम्बर यांमधील भेद

सरजोहरणा भैक्षभुजो लुञ्चितमूर्धजाः ।
श्वेताम्बराः क्षमाशीला निःसङ्गा जैनसाधवः ॥
लुञ्चिताः पिच्छिकाहस्ताः पाणिपात्रा दिगम्बराः ।
ऊर्ध्वाशिनो गृहे दातुर्द्वितीयाः स्युर्जिनर्षयः ॥
भुङ्क्ते न केवली न स्त्री मोक्षमेति दिगम्बराः ।
प्राहुरेषामयं भेदो महाञ्श्वेताम्बरैः सह ॥ इति ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रह आर्हतदर्शनम् ।

धूळ झाडण्यासाठी चवरी घेतलेले, भिक्षान्न खाणारे, केस उपटलेले, क्षमाशील आणि संगरहित असे श्वेतांबर जैन साधू असतात. दुसरे दिगंबर जैन मुनी केस उपटलेले, पिसांचा झाडू घेतलेले, हाताची थाळी करणारे आणि भिक्षा देणाऱ्याच्या घरी उभ्याने खाणारे असे असतात. 'केवल ज्ञान झालेला मुनी जेवत नाही व व स्त्रीला मोक्ष मिळत नाही', असे दिगंबर म्हणतात. श्वेतांबरात व त्यांच्यात हा मोठा मतभेद आहे.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शसंग्रहातील आर्हतदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

४ रामानुज—दर्शन (विशिष्टाद्वैत वेदान्त)

स्याद्वादाचे खंडन

तदेतदार्हमतं प्रामाणिकगर्हणमर्हति । न ह्येकस्मिन्वस्तुनि परमार्थे सति परमार्थसतां युगपत्सदसत्त्वादिधर्माणां समावेशः संभवति । न च सदसत्तवयोः परस्परविरुद्धयोः समुच्चयासंभवे विकल्पः किं न स्यादिति वदितव्यम्, क्रिया हि विकल्प्यते न वस्त्विति न्यायात् । न च 'अनेकान्तं जगत्सर्वं हेरम्बनरसिंहवत्' इति दृष्टान्तावष्टम्भवशादेष्टव्यम्, एकस्मिन्देशे गजत्वं सिंहत्वं वाऽपरस्मिन्नरत्वमिति देशभेदेन विरोधाभावेन तस्यैकस्मिन्देश एव सत्त्वासत्त्वादिनाऽनेकान्तत्वाभिधाने दृष्टान्तानुपपत्तेः । ननु द्रव्यात्मना सत्त्वं पर्यायात्मना तदभाव इत्युभयप्युपपन्नमिति चेत्, मैवम्, कालभेदेन हि कस्यचित्सत्तवमसत्वं च स्वभाव इति न कश्चिद्दोषः । न चैकस्य ऱ्हस्वत्वदीर्घत्ववदनेकान्तत्वं जगतः स्यादिति वाच्यम्, प्रतियोगिभेदेन विरोधाभावात् । तस्मात्प्रमाणाभावाद्युगपत्सत्त्वासत्त्वे परस्परविरुद्धे नैकस्मिन्वस्तुति वक्तुं युक्तम् । एवमन्यासामपि भङ्गीनां भङ्गोऽवगन्तव्यः ।

आर्हतांचे हे मत प्रमाण आधारभूत मानणाऱ्यांकडून धिक्कारले जाण्याच्याच योग्यतेचे आहे. कारण, एकाच पदार्थाच्या संबंधात तो खऱ्या अर्थाने अस्तित्वात असल्यास त्यात एकाच वेळेस खरोखरीच्या सत्त्व, असत्त्व इत्यादी (परस्परविरुद्ध) धर्मांचा समावेश संभवनीय नाही. आणि 'परस्परविरुद्ध असलेल्या सत्त्व आणि असत्त्व यांचा समुच्चय संभाव्य नसल्यामुळे त्यांच्यात विकल्प का मानू नये?' असा युक्तिवाद करता येणार नाही. कारण, विकल्प हा क्रियेच्या संबंधात केला जातो, पदार्थाच्या संबंधात नाही असा नियम आहे. त्याचप्रमाणे 'हे सर्व जग गजानन आणि नृसिंह यांच्याप्रमाणे एकाच स्वरूपाचे नाही' ह्या दृष्टान्ताच्या जोरावर तुमच्या सिद्धांताला आधार मिळविता येणार नाही. कारण, एका भागात (मुखात) गजाचे अथवा सिंहाचे रूप आणि शेष भागात मनुष्याचे अशी स्थिती असल्याकारणाने प्रदेशभिन्नतेमुळे त्यात विरोध नाही; म्हणून एकाच भागात (प्रदेशात) सत्त्व, असत्त्व इत्यादीमुळे अनेकान्तत्वाच्या प्रतिपादनाला तो दृष्टांत उपपन्न होत नाही. जर असे म्हणालात की 'द्रव्याच्या स्वरूपात सत्त्व आणि त्याच्या पर्यायांच्या स्वरूपात असत्त्व याप्रमाणे दोन्ही उपपन्न ठरतात,' तर तसेही म्हणता येणार नाही. कारण, कालभेदाने एखाद्या पदार्थाचा (प्रथम) सत्त्व व (नंतर) असत्त्व असा स्वभाव असणे यात काही दोष नाही. एकच पदार्थ (एका पदार्थाच्या तुलनेने) आखूड व (दुसऱ्या पदार्थाच्या तुलनेने) लांब असे म्हणतात त्याप्रमाणेच जगाचे अनेकान्तत्व समजावे असेही म्हणता येणार नाही; कारण, ज्यांच्याशी तुलना केली जाते ते भिन्न असल्यामुळे (ऱ्हस्वत्व आणि दीर्घत्व यांत) विरोध उत्पन्न होत नाही. यास्तव प्रमाणांचा अभाव असल्याकारणाने परस्परविरुद्ध असलेले सत्त्व आणि असत्त्व एकाच वेळेस एका पदार्थात असतात असे म्हणणे युक्तियुक्त नाही. याप्रमाणेच (सप्तभङ्गिनयातील) इतर भङ्गींचेही खंडन समजून घ्यावे.

'क्रिया हि विकल्प्यते न वस्तु' – जी गोष्ट साध्य करावयाची असते म्हणजे जिच्या बाबतीत क्रिया करण्याला अवकाश आहे (उदाहरणार्थ, होम) तिच्या संबंधातच विकल्प (सूर्योदयापूर्वी अथवा सूर्योदयानंतर – 'उदिते जुहोति', 'अनुदिते जुहोति' या वचनांनुसार) संभाव्य असतो. परंतु जी गोष्ट सिद्ध स्वरूपाची आहे तिच्या संबंधात क्रियेला अवकाश नसल्याकारणाने विकल्प संभवत नाही. घट ही सिद्ध वस्तू आहे, तेव्हा तिच्या बाबतीत ती आहे व ती नाही हे विकल्प संभाव्य नाहीत.

'पर्याय' म्हणजे पदार्थात कालान्तराने घडून येणारी स्थित्यन्तरे (उदाहरणार्थ, शैशव, यौवन इत्यादी) असा अर्थ अभिप्रेत दिसतो.

'प्रतियोगिन्' म्हणजे ज्याच्याशी तुलना करून एखादा पदार्थ ऱ्हस्व किंवा दीर्घ आहे असे म्हणतात तो दुसरा पदार्थ.

किं च सर्वस्यास्य मूलभूतः सप्तभङ्गिनयः स्वयमेकान्तोऽनेकान्तो वा । आद्ये सर्वमनेकान्तमिति प्रतिज्ञाव्याघातः । द्वितीये विवक्षितार्थसिद्धिः, अनेकान्तत्वेनासाधकत्वात् । तथा चेयमुभयतःपाशा रज्जुः स्याद्वादिनः स्यात् । अपि च नवत्वसप्तत्वादिनिर्धारणस्य फलस्य तन्निर्धारयितुः प्रमातुश्च तत्करणस्य प्रमाणस्य प्रमेयस्य च नवत्वादेरनियमे साधु समर्थितमात्मनस्तीर्थकरत्वं देवानांप्रियेणार्हतमतप्रवर्तकेन ।

शिवाय, आम्ही असे विचारतो की ह्या सर्व विवेचनाला मूलभूत आधार जो सप्तभङ्गिनय तो एकान्त (निश्चित स्वरूपाचा) आहे की अनिश्चित स्वरूपाचा? पहिला पर्याय स्वीकारल्यास 'सर्व काही अनेकान्त आहे' ह्या प्रतिज्ञेचा भंग होतो. दुसऱ्या पर्यायात जे सिद्ध करावयाचे अभिप्रेत आहे ते (अनेकान्तत्व) सिद्ध होणार नाही; कारण तो (नय) स्वतः अनिश्चित असल्यामुळे काहीही सिद्ध करू शकणार नाही. याप्रमाणे स्याद्वाद्याच्या गळ्यात दोन्ही बाजूला फास असलेला दोर पडेल. आणखी असे की नऊ, सात इत्यादी तत्त्वे आहेत असे निर्धारित करणे हे (ज्ञानाचे) फल, तसे निर्धारित करणारा प्रमाता, ते निर्धारित करण्याचे साधन प्रमाण आणि नवत्व, सप्तत्व इत्यादी प्रमेय – या सर्वांच्या बाबतीत अनिश्चितता प्रतिपादन करून जैन मताच्या देवानांप्रिय प्रवर्तकाने आपल्या तीर्थकरत्वाचे उत्तम प्रकारे समर्थन केले आहे!

निर्धारण म्हणजे निश्चित स्वरूपाचे ज्ञान. त्याला अनिश्चित ठरविणे मूर्खपणाचे आहे हे 'देवानांप्रिय' शब्दाने सूचित केले आहे. स्याद्वादाप्रमाणे प्रमेय, प्रमाण, प्रमाता आणि प्रमिति हे सर्व अनिश्चित ठरतात.

जीवाच्या देहानुरूप परिणामाचे खंडन

तथा जीवस्य देहानुरूपपरिमाणत्वाङ्गीकारे योगबलादनेकदेहपरिग्राहकयोगिशरीरेषु प्रतिशरारं जीवविच्छेदः प्रसज्येत । मनुजशरीरपरिमाणो जीवो मतङ्गजदेहं कृत्स्नं प्रवेष्टुं न प्रभवेत् । किं च गजादिशरीरं परित्यज्य पिपीलिकाशरीरं विशतः प्राचीनशरीरसंनिवेशविनाशोऽपि प्राप्नुयात् । न च यथा प्रदीपप्रभाविशेषः प्रपाप्रासादाद्युरवर्तिसंकोचविकासवांस्तथा जीवोऽपि मनुजमतङ्गजादिशरीरेषु स्यादित्येषितव्यम्, प्रदीपवदेव सविकारत्वेनानित्यत्वप्राप्तौ कृतप्रणाशाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् । एवं प्रधानमल्लनिबर्हणन्यायेन जीवपदार्थदूषणाभिधानदिक्षाऽन्यत्रापि दूषणमुत्प्रेक्षणीयम् । तस्मान्नित्यनिर्दोषश्रुतिविरूद्रत्वादिदमुपादेयं न भवति । तदुक्तं भगवता व्यासेन 'नैकस्मिन्नसंभवात् (ब्र. सू. २·२·३१)' इति । रामानुजेन च जैनमतनिराकरणपरत्वेन तदिदं सूत्रं व्याकारि ।

त्याचप्रमाणे (जैन मानतात त्याप्रमाणे) जीवाचे परिमाण देहाला अनुरूप असते हे मान्य केले तर योगी जेव्हा योगाच्या बळाने अनेक देह धारण करतो तेव्हा त्यांपैकी प्रत्येक शरीरात त्याच्या जीवाचा एक तुटक भाग असतो असे मानण्याचा प्रसंग येईल. तसेच मनुष्यदेहाचे परिमाण असलेला जीव (नंतरच्या संभाव्य जन्मात)

हत्तीचे सर्व शरीर व्यापू शकणार नाही. शिवाय हत्तीचे शरीर टाकून मुंगीच्या शरीरात प्रवेश करताना जीवाला अगोदरच्या शरीरामुळे आलेली जी ठेवण तिचा विनाश सुद्धा होऊ शकेल. आणि 'ज्याप्रमाणे दिव्याचा विशिष्ट प्रकाश पाणपोई, मोठा वाडा इत्यादींच्या आत ठेवला म्हणजे संकोच अथवा विकास पावतो त्याप्रमाणे जीव सुद्धा मनुष्य, हत्ती इत्यादींच्या शरीरांत संकोच व विकास पावू शकेल' असा युक्तिवाद करता येणार नाही. कारण, दिव्याप्रमाणेच जीव विकारयुक्त झाल्यास तो अनित्य आहे असे ठरून केलेल्या कर्माचा (फलोपभोग न होताच) विनाश आणि न केलेल्या कर्माचा फलोपभोग ह्या संभाव्यतेचा प्रसंग उद्भवेल. याप्रमाणे प्रधान मल्लाला चीत करण्याच्या न्यायानुसार जीव-पदार्थाच्या संबंधात दाखविलेल्या दोषांच्या अनुरोधाने इतरही पदार्थांच्या (व अन्य जैन सिद्धांतांच्या) बाबतीत दोषांची कल्पना करावी. म्हणून नित्य व सर्वस्वी दोषरहित असलेल्या श्रुतीच्या विरुद्ध असल्याकारणाने हे जैन मत स्वीकार्य नाही. भगवान् (बादरायण) व्यासाने ब्रह्मसूत्रात म्हटलेच आहे – 'एकाच पदार्थाच्या ठिकाणी (अस्तित्व व त्याचा अभाव दोन्ही) नाही, कारण ते असंभाव्य आहे.' रामानुजाने ह्या सूत्राची व्याख्या जैन मताच्या खंडनपर अशी केली आहे.

'संनिवेश' म्हणजे अवयवांच्या विशिष्ट घडणीमुळे शरीराची (व तदनुसार जीवाची) होणारी विशिष्ट आकृतीने युक्त अशी ठेवण.

'सविकारत्वेनानित्यत्वप्राप्तौ' –ज्या पदार्थात विकार उत्पन्न होतात तो नित्य असणे शक्य नाही. आणि तो अनित्य असे ठरल्यास तो उत्पन्न होतो व विनाश पावतो असे मानावे लागेल. जीवाच्या बाबतीत तसे मानण्याचा प्रसंग आल्यास जन्मल्यानंतर तो जी सुखदुःखात्मक फले उपभोगतो ती त्याने स्वतः न केलेल्या कर्माची फले असतात, कारण जन्मापूर्वी तो जीव नसतोच. हा फलोपभोग म्हणजे अकृताभ्यागम. तसेच आयुष्यभर केलेल्या सर्व कर्मांचे फल जिवंत असेतो संपूर्णतया उपभोगणे शक्य नसल्यामुळे मृत्यूसमयी (जीवाचा विनाश होतो तेव्हा) काही कर्मफल उपभुक्त न होताच नष्ट होते. हा कृतप्रणाश. ह्या दोन्ही आपत्ती न्यायदृष्ट्या अस्वीकार्य आहेत.

'रामानुजेन इ.' – इतर भाष्यकारांनीही ह्या सूत्राची अशीच व्याख्या केली आहे. वेदान्त-दर्शनांपैकी रामानुज-दर्शन प्रथम विवेचनास घेतले असल्यामुळे असे म्हटले आहे इतकेच.

तीन पदार्थ चित्, अचित् व ईश्वर

एष हि तस्य सिद्धान्तः- चिदचिदीश्वरभेदेन भोक्तृभोग्यनियामकभेदेन च व्यवस्थितास्त्रयः पदार्था इति । तदुक्तम् –

ईश्वरश्चिदचिच्चेति पदार्थत्रितयं हरिः ।
ईश्वरश्चिदिति प्रोक्तो जीवो दृश्यमचित्पुनः ॥ इति ।

रामानुजाचा सिद्धांत पुढीलप्रमाणे आहे-चित्, अचित् आणि ईश्वर याप्रमाणे (अनुक्रमे) भोक्ता, भोग्य आणि नियामक या स्वरूपाचे तीन भिन्न पदार्थ असल्याचे निश्चित आहे. म्हटलेच आहे - 'ईश्वर, चित् आणि अचित् असे तीन पदार्थ आहेत. हरि (विष्णु) म्हणजेच ईश्वर, जीवाला चित् असे म्हटले आहे, आणि हे दृश्यमान जगत् म्हणजे अचित्'.

खंडनासाठी अद्वैतमताचा उपन्यास

अपरे पुनरशेषविशेषप्रत्यनीकं चिन्मात्रं ब्रह्मैव परमार्थः, तच्च नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावमपि 'तत्त्वमसि (छां. ६·८·७)' इत्यदिसामानाधिकरण्याधिगतजीवैक्यं बध्यते मुच्यते च, तदतिरिक्तनानाविधभोक्तृभोक्तव्यादिभैदपञ्चः सर्वोऽपि तस्मिन्नविद्यया परिकल्पितः 'सदेव सोम्य इदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् (छां. ६·२·१)' इत्यादिवचननिचयप्रामाण्यात्- इति ब्रुवाणाः, 'तरति शोकमात्मवित् (छां. ७·१·३.)' इत्यादिश्रुतिशिरःशतवशेन निर्विशेषब्रह्मात्मैकत्वविद्ययाऽनाद्यविद्यानिवृत्तिमङ्गीकुर्वाणाः, 'मृत्योःस मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति (का. २·१)' इति भेदनिन्दाश्रवणेन पारमार्थिकं भेदं निराचक्षाणाः, विचक्षणंमन्यास्तमिमं विभागं न सहन्ते ।

परंतु दुसरे कोणीएक स्वतःला अतिशय बुद्धिमान समजून (तीन पदार्थात केली जाणारी) ही विभागणी मान्य करीत नाहीत. त्यांचे म्हणणे असे की सर्व प्रकारच्या विशेषांच्या विरोधी असलेले, केवळ चित्-स्वरूपाचे ब्रह्म हेच परमार्थाने सत्य होय. त्या ब्रह्माचे स्वरूप जरी नित्य, शुद्ध, आणि मुक्त असे आहे तरी 'तत्त्वमसि (ते ब्रह्म तू आहेस)' इत्यादी श्रुतिवाक्यांतील सामानाधिकरण्यामुळे त्याचे जीवाशी ऐक्य प्रस्थापित होऊन ते बद्ध होते व मुक्त होते (असे भासमान होते). त्या ब्रह्माच्या व्यतिरिक्त असलेला भोक्ता, भोग्य इत्यादी विविध प्रकारच्या भेदांचा प्रपंच(विस्तार) सगळाच्या सगळा अविद्येमुळे त्याच्या ठिकाणी कल्पिला गेला आहे. त्याला प्रमाण छांदोग्य उपनिषदातील 'हे सौम्य मुला, (सृष्टीच्या) प्रारंभी हे सत् एकटेच होते, त्याच्यासमवेत दुसरे काहीही नव्हते' हे वचन आणि त्याच अर्थाची दुसरी अनेक वचने होत असा त्यांचा दावा आहे. आणि 'ज्याला आत्मज्ञान झाले आहे तो शोक (सागर) तरून जातो' इत्यादी शेकडो श्रुतिवचनांच्या आधारे विशेषांनी रहित असे ब्रह्म आणि आत्मा यांच्या ऐक्याचे ज्ञान झाल्यावर अनादी अविद्येची निवृत्ती होते असे ते मानतात. त्याचप्रमाणे 'जो या संबंधात अनेक प्रकार आहेत असा विश्वास बाळगतो तो एका मृत्यूपासून (जन्मांतरी) दुसऱ्या मृत्यूकडे याप्रमाणे भ्रमण करीत राहतो' इत्यादी वचनांत भेदाची निंदा केलेली पाहून पारमार्थिक असलेल्या भेदाचा ते अस्वीकार करतात.

या परिच्छेदात अद्वैती वेदान्त्यांचे मत मांडले आहे. रामानुजकृत त्याचे विस्तृत खंडन पुढे आहे.

अद्वैतमताचे खंडन, अविद्या अप्रमाण

तत्रायं समाधिरभिधीयते । भवेदेतदेवं यद्यविद्यायां प्रमाणं विद्येत । नन्विदमनादि भावरूपं ज्ञाननिवर्त्यमज्ञानम् 'अहमज्ञो, मामन्यं च न जानामि' इति प्रत्यक्षप्रमाणसिद्धम् । तदुक्तम् –

अनादि भावरूपं यद्विज्ञानेन प्रलीयते ।
तदज्ञानमिति प्राज्ञा लक्षणं संप्रचक्षते ॥ (चित्सुखी, १·९)

इति । न चैतज्ज्ञानाभावविषयमित्याशङ्कनीयम् । को ह्येवं ब्रूयात्प्रभाकरकरावलम्बी भट्टदत्तहस्तो वा । नाद्यः –

स्वरूपपररूपाभ्यां नित्यं सदसदात्मके ।
वस्तुनि ज्ञायते किंचित्कैश्चिद्रूपं कदाचन ॥
भावान्तरमभावो हि कयाचित्तु व्यपेक्षया ।
भावान्तरादभावोऽन्यो न कश्चिदनिरूपणात् ॥

इति वदता भावव्यतिरिक्तस्याभावस्यानभ्युपगमात् । न द्वितीयः, अभावस्य षष्ठप्रमाणगोचरत्वेन ज्ञानस्य नित्यानुमेयत्वेन च तदभावस्य प्रत्यक्षविषयत्वानुपपत्तेः ।

ह्या मताच्या संबंधात समाधान पुढीलप्रमाणे करता येईल. तुम्ही म्हणता ते स्वीकार्य होईल, जर अविद्येच्या अस्तित्वाला काही प्रमाण असेल तर. (अद्वैत्याचा यावर आक्षेप -) भाव-स्वरूपाचे हे अनादी, ज्ञानाने दूर होणारे असे अज्ञान 'मी अज्ञ आहे, मला स्वतःचे आणि दुसऱ्या कोणाचे ज्ञान नाही', याप्रमाणे प्रत्यक्ष प्रमाणाने सिद्ध झालेले आहे. त्याप्रमाणे म्हटलेच आहे - 'जे अनादी, भावस्वरूप आहे, जे ज्ञानाने विलय पावते, ते अज्ञान अशी विद्वान लोकांनी त्याची व्याख्या केली आहे.' आणि अशी शंका घेता येणार नाही का हे वर्णन ज्ञानाच्या अभावाविषयी आहे. कारण, हे ज्ञानाच्या अभावाविषयी आहे असे कोणाला म्हणता येणे शक्य आहे - मीमांसक प्रभाकराच्या मताच्या आधाराने की कुमारिल भट्टाच्या मताच्या आधाराने? प्रभाकराचा आधार संभाव्य नाही. कारण,'पदार्थ स्वतःच्या रूपात आणि दुसऱ्या रूपात याप्रमाणे नेहमी (अनुक्रमे) सत् आणि असत् स्वरूपाचा असतो; त्या पदार्थाचे एकाच वेळेस यांपैकी एकच स्वरूप कोणाकोणाला ज्ञात होते. कारण, कोणत्या तरी निमित्ताने दुसऱ्या भावात परिवर्तित होणे म्हणजेच अभाव. दुसऱ्या प्रकारच्या भावाहून वेगळा असा अभाव नावाचा काही पदार्थ नाही, कारण त्याचे निरूपण करता येण्यासारखे नाही.' या शब्दांत (प्रभाकराच्या मतानुसार) भावाहून भिन्न अशा अभावाचे अस्तित्व अस्वीकार्य ठरविले आहे. भट्टमताचाही आधार संभाव्य नाही. कारण अभाव हा अनुपलब्धि ह्या सहाव्या प्रमाणाचा विषय असल्याकारणाने व ज्ञान हे नेहमी अनुमानाने प्रतीत होत असल्याकारणाने त्या ज्ञानाचा अभाव प्रत्यक्षाचा विषय होणे उपपन्न नाही.

अविद्या म्हणजे अज्ञान हे प्रत्यक्ष अनुभवाने सिद्ध होते - 'मी अज्ञ आहे', 'मला ज्ञात नाही' या स्वरूपात; आणि हे अज्ञान म्हणजे केवळ ज्ञानाचा अभाव असे नसून ते (अभावाच्या उलट असलेल्या) भावाच्या स्वरूपाचे आहे, असा अद्वैतवेदान्त्यांचा युक्तिवाद आहे. अज्ञान अभाव-रूप आहे ह्या मताला कोणीही मीमांसकाचा आधार मिळण्यासारखा नाही हे या संबंधात विस्ताराने प्रतिपादन केले आहे. प्राभाकर मीमांसकांच्या मते अभाव नावाचा स्वतंत्र पदार्थ नसून भावाचीच एक विशिष्ट अवस्था म्हणजे अभाव अशा त्यांच्या मताचा उल्लेख केला आहे. आणि भाट्ट मीमांसक अभाव हा स्वतंत्र पदार्थ आहे असे मानीत असले तरी अभावाची प्रतीती प्रत्यक्ष प्रमाणाने होत नसून अनुपलब्धि नावाच्या दुसऱ्या एका प्रमाणाने होते असे त्यांचे मत उद्धृत केले आहे.

'स्वरूपपररूपाभ्यां इ.' —पदार्थ सत्-रूपात आणि असत्-रूपात ज्ञात होऊ शकतो. जेव्हा तो असद्रूपात ज्ञात होतो तेव्हा त्याचा अभाव ज्ञात होतो. भूतलावर घट दिसला नाही म्हणजे घटाभाव प्रतीत होतो असे आपण समजतो. परंतु हा घटाभाव भाव-रूप घटाचेच निराळे रूप (असद्रूप) आहे. भावाचे हे अभावात्मक दुसरे रूप प्रकट होण्यास कशाची तरी व्यपेक्षा असते, म्हणजे त्याला काहीतरी निमित्त लागते — घट उत्पन्नच झालेला नसणे (प्रागभाग), त्याचा नाश झालेला असणे (प्रध्वंसाभाव) तो भूतलावर उपलब्ध न होणे (अत्यन्ताभाव) यासारखे. परंतु त्यामुळे अभाव हा स्वतंत्र पदार्थ आहे असे मानता येत नाही. प्राभाकरांचे असे मत असल्यामुळे त्या मताच्या आधारावर अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा अभाव अशा

प्रकारचा युक्तिवाद (अद्वैत्यांच्या विरोधकांना) करता येणार नाही. पुढे शांकरदर्शनात अविद्याविषयक हे विवेचन विस्ताराने आले आहे.

'प्रत्यक्षविषयत्वानुपपत्तेः' –भाट्ट मीमांसकांच्या मते अभाव हा प्रमाणाचा विषय नाही, तर दुसऱ्या एका निराळ्या प्रमाणाचा. विशेषतः ज्ञान हे त्यांच्या मते प्रत्यक्ष नसून अनुमानानेच प्रतीत होत असल्यामुळे त्याचा अभाव (ज्ञानाभाव) प्रत्यक्षप्रमाणाने प्रतीत होणे शक्य नाही. तेव्हा ह्या मताच्या आधारावर प्रत्यक्ष प्रतीत होणारे अज्ञान म्हणजे ज्ञानाभावच असा युक्तिवाद करता येणार नाही.

अभावाचे प्रत्यक्ष ज्ञान व अशक्य

यदि पुनःप्रत्यक्षाभाववादी कश्चिदेवमाचक्षीत तं प्रत्याचक्षीत – अहमज्ञ इत्यस्मिन्ननुभवेऽहमित्यात्मनोऽभावधर्मितया ज्ञानस्य प्रतियोगितया चावगतिरस्ति न वा । अस्ति चेद्विरोधादेव न ज्ञानाभावानुभवः । न चेत् धर्मिप्रतियोगिज्ञानसापेक्षो ज्ञानाभावानुभवः सुतरां न संभवति । तस्याज्ञानस्य भावरूपत्वे प्रागुक्तदूषणाभावादयमनुभवो भावरूपाज्ञानगोचर एवाभ्युपगन्तव्य इति ।

पण जर (नैयायिकासारखा) कोणी अभाव प्रत्यक्ष आहे हे मत स्वीकारून तसे प्रतिपादन करू लागला तर त्याला उलट विचारावे की 'मी अज्ञ आहे' ह्या अनुभवामध्ये 'अहम्' ने निर्दिष्ट होणाऱ्या आत्म्याला मी अभावरूपी धर्माने युक्त आहे (ज्ञानाभाववान् अहम्) असे ज्ञान, तसेच ज्ञान हे (त्या अभावाचा) प्रतियोगी आहे असे ज्ञान होते की नाही? जर असे ज्ञान होत असेल तर (धर्म म्हणून ज्ञात होणारा ज्ञानाभाव आणि हे त्याचे ज्ञान यांत) विरोधच असल्यामुळे ज्ञानाभावाचा अनुभव होणार नाही. जर असे ज्ञान होत नसेल तर ज्ञानाभावाचा अनुभव मुळीच संभाव्य नाही, कारण धर्मी म्हणून आत्मा आणि प्रतियोगी म्हणून ज्ञान यांचे ज्ञान असण्यावर ज्ञानाभावाची प्रतीती अवलंबून आहे. परंतु ते अज्ञान भावरूप आहे (अभावरूप नाही) हे मान्य केले म्हणजे वर निर्दिष्ट केलेले दोष उत्पन्न होत नसल्याकारणाने 'मी अज्ञ आहे' हा अनुभव भावरूपी अज्ञानासंबंधी आहे हेच मत स्वीकारणे आवश्यक आहे.

'धर्मिप्रतियोगि- इ.' – आत्मा हा ज्ञानाभावाचा धर्मी आणि ज्ञान हा त्याचा प्रतियोगी (विरुद्ध असलेला पदार्थ). कोणत्याही अभावाचे ज्ञान व्हावे यासाठी तो अभाव कोणाचा धर्म असेल तर त्या धर्मीचे ज्ञान आणि त्या अभावाच्या प्रतियोगीचे ज्ञान असणे आवश्यक आहे. 'घटाभाववद् भूतलम् (जमीन घटाभावाने युक्त आहे)' यातील भूतल हा अधिकरणरूप धर्मी आणि घट हा प्रतियोगी यांचे ज्ञान असेल तरच घटाभावाची प्रतीती होईल.

अज्ञान आणि ज्ञानाभाव यांत फरक नाही

तदेतद्गगनरोमन्थायितम्, भावरूपस्याज्ञानस्य ज्ञानाभावेन समानयोगक्षेमत्वात् । तथा हि – विषयत्वेनाश्रयत्वेन वाज्ञानस्य व्यावर्तकतया प्रत्यगर्थः प्रतिपन्नो न वा । प्रतिपन्नश्चेत् स्वरूपज्ञाननिवर्त्यं तदज्ञानमिति तस्मिन्प्रतिपन्ने कथंकारमवतिष्ठते । अप्रतिपन्नश्चेत् व्यावर्तकाश्रयविषयशून्यमज्ञानं कथमनुभूयेत । अथ विशदः स्वरूपावभास एवाज्ञानविरोधी नाज्ञानेन सह भासत इत्याश्रयविषयज्ञाने सत्यपि नाज्ञानानुभवविरोध इति, हन्त! तर्हि ज्ञानाभावेऽपि समानमेतद् अन्यत्राभिनिवेशात् ।

तस्मादुभयाभ्युपगतज्ञानाभाव एव 'अहमज्ञो, मामन्यं च न जानामि' इत्यनुभवगोचर इत्यनुभवगोचर इत्यभ्युपगन्तव्यम् ।

(रामानुजाचे उत्तर -) हे सगळे तुमचे विवेचन म्हणजे (काहीही खाल्लेले नसता) केवळ आकाशाचे रवंथ करण्यासारखे (निरर्थक) आहे. कारण, भावरूपी अज्ञान आणि ज्ञानाभाव ह्या दोहोंत परिणामाच्या दृष्टीने काही फरक नाही. आम्ही असे विचारतो की (अज्ञानाची प्रतीती होते त्यावेळेस) विषयरूपाने किंवा आश्रयरूपाने अज्ञानाचा व्यावर्तक म्हणून प्रत्यगात्म्याची प्रतीती होते की नाही? जर होत असेल तर आत्मस्वरूपाच्या ज्ञानाने ते अज्ञान दूर होणारे असल्यामुळे आत्म्याचे ज्ञान झाल्यावर ते अज्ञान कसे काय राहू शकेल? आणि जर आत्म्याची प्रतीती होत नसेल तर व्यावर्तक विषय अथवा आश्रय या स्वरूपातील आत्म्याच्या (प्रतीतीच्या) अभावी अज्ञानाची अनुभूती कशी होईल? (तुम्ही अद्वैती जर असे म्हणालात की) स्फुट असेच आत्मस्वरूपाचे ज्ञान अज्ञानाच्या विरोधी असल्यामुळे तसले ज्ञान आणि अज्ञान एकत्र भासमान होत नाहीत आणि म्हणून आश्रय आणि विषय या रूपांत असलेल्या आत्म्याचे ज्ञान झाले तरी (ते अस्फुट असल्याकारणाने) अज्ञानाच्या अनुभवाला बाध येत नाही, (तर त्यावर आमचे म्हणणे असे की) वा ! तर मग ज्ञानाभवाच्या संबंधातही असाच विचार मांडता येईल, फक्त (पूर्वग्रहाने युक्त) अभिनिवेश नसला म्हणजे झाले. म्हणून उभय पक्षांना मान्य असणारा ज्ञानाभावच 'मी अज्ञ आहे, मला स्वतःचे किंवा दुसऱ्या कोणाचे ज्ञान नाही' ह्या अनुभवाचा विषय आहे हे मान्य केले पाहिजे.

अविद्या अज्ञानाच्या स्वरूपाची आहे, तथापि ती अभाव-रूप नसून भावरूप आहे असे अद्वैती वेदान्त्यांचे म्हणणे; तसेच ह्या भावरूप अज्ञानाचा प्रत्यक्षद्वारा अनुभव येतो असेही ते मानतात. यावर आक्षेप घेऊन अज्ञान हे अभावाच्याच स्वरूपाचे असून प्रत्यक्ष अनुभव येतो तो ज्ञानाच्या अभावाचाच म्हणून अविद्या प्रत्यक्ष प्रमाणाने सिद्ध होत नाही असे रामानुजाने येथवर प्रतिपादन केले आहे.

अविद्याविषयक अनुमान व त्याचे खंडन

अस्तु तर्ह्यनुमानं मानम् – विवादास्पदं प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरण-स्वनिवर्त्य-स्वदेशगत-वस्त्वन्तरपूर्वकम्, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत् इति ।

बरे तर, अज्ञानाचे (म्हणजेच अविद्येचे) अस्तित्त्व सिद्ध करणारे प्रमाण अनुमान आहे असे समजू या. ते अनुमान पुढीलप्रमाणे – ज्याच्याविषयी विवाद चालू आहे ते (ब्रह्म आदींचे) प्रमाणभूत ज्ञान (पक्ष), त्या ज्ञानाचा स्वतःचा जो प्रागभाव त्याहून भिन्न असा असणारा, त्या ज्ञानाच्या स्वतःच्या विषयाला झाकून टाकणारा, त्या ज्ञानाने दूर होणारा आणि ते ज्ञान ज्या (आत्म्याच्या) ठिकाणी त्याच ठिकाणी असणारा दुसरा एक (अज्ञान नावाचा) पदार्थ अगोदर असला तरच उत्पन्न होते (साध्य), कारण ते (प्रमाणज्ञान) अप्रकाशित वस्तूंना प्रकाशित करते (हेतू), अंधकारात दिव्याची प्रथम उत्पन्न होणारी ज्योत ज्याप्रमाणे अप्रकाशित वस्तू प्रकाशित करते त्याप्रमाणे (उदाहरण).

अद्वैती वेदान्त्यांनी मांडलेल्या ह्या अनुमानाचे सार असे समजता येईल की ज्ञान व्हावे यासाठी अगोदर अज्ञान असणे आवश्यक आहे. अज्ञान दूर करणे हाच ज्ञानाचा स्वभाव आणि तेच त्याचे कार्य. अज्ञान हे अंधकारासारखे आणि ज्ञान

हे दीपज्योतीसारखे. अंधकार दूर करून ज्योत वस्तू प्रकाशित करते त्याप्रमाणे अज्ञान दूर करून ज्ञान पदार्थांचे स्वरूप स्पष्ट करते. ह्या सर्वाचे तात्पर्य असे की अज्ञान (म्हणजे अविद्या) हा दूर करता येण्यासारखा म्हणजेच भाव-रूप पदार्थ आहे. शांकरदर्शनात ह्या सर्वाचे अतिविस्तृत विवेचन आहे.

'प्रथमोत्पन्न –' कारण अंधकार दूर करण्याचे सामर्थ्य फक्त पहिल्या क्षणातील ज्योतीतच असते. नंतरच्या क्षणी तो दूर झालेला असतो.

तदपि न क्षोदक्षमम्, अज्ञानेऽप्यनभिमताज्ञानान्तरसाधनेऽपसिद्धान्तापातात्, तदसाधनेऽनैकान्तिकत्वात्, दृष्टान्तस्य साधनविकलत्वाच्च । न हि प्रदीपप्रभाया अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वं संभवति, ज्ञानस्यैव प्रकाशकत्वात् । सत्यपि प्रदीपे ज्ञानेन विषयप्रकाशसंभवात् । प्रदीपप्रभायास्तु चक्षुरिन्द्रियस्य ज्ञानं समुत्पादयतो विरोधिसंतमसनिरसनद्वारेणोपकारकत्वमात्रमेवेत्यलमतिविस्तरेण ।

पण हा युक्तिवाद सुद्धा तर्काच्या कसोटीला उतरण्यासारखा नाही. कारण ह्या अज्ञानाच्या सिद्धीसाठी सुद्धा दुसरे एक अज्ञान – जे (कोणालाही) मान्य नाही – सिद्ध केल्यास अपसिद्धांत स्वीकारण्याचा प्रसंग येईल. जर ते दुसरे अज्ञान सिद्ध न केले तर हेतू अनैकान्तिक ठरेल. शिवाय, दृष्टांत सुद्धा साध्य सिद्ध करण्यास असमर्थ आहे. कारण दिव्याच्या ज्योतीत अप्रकाशित वस्तू प्रकाशित करण्याचे सामर्थ्य नाही. फक्त ज्ञानच वस्तू प्रकाशित करते. दिवा असला तरी ज्ञानामुळेच विषय प्रकाशित होण्याचा संभव असतो. परंतु जेव्हा चक्षुरिंद्रिय ज्ञान उत्पन्न करते तेव्हा दिव्याची ज्योत विरोधी असलेला अंधकार दूर करून तद्द्वारा त्या ज्ञानोत्पादनाला केवळ साहाय्यक होते इतकेच. याचा अधिक विस्तार नको.

या परिच्छेदातील पहिला युक्तिवाद असा – जे भाव-स्वरूपी अज्ञान ज्ञानाच्या पूर्वी आवश्यक मानले आहे ते सुद्धा संसार-रूपी अप्रकाशित अर्थ प्रकाशित करीत असल्यामुळे तेही वस्त्वन्तरपूर्वक आहे असे मानावे लागेल. ही दुसरी वस्तू म्हणजे अगोदरचे दुसरे अज्ञान. परंतु पहिल्या अज्ञानाच्या पूर्वी दुसरे एक अज्ञान होते असे मानले तर चुकीचा सिद्धांत स्वीकारण्याचा प्रसंग येईल. कारण ही पूर्वीची वस्तू स्वविषयावरण असल्याचे म्हटले आहे. आता पहिल्या अज्ञानाचा विषय आहे संसार अथवा प्रपंच. तो संसारच ह्या पूर्वीच्या दुसऱ्या अज्ञानाने झाकून टाकला, तर संसार म्हणून काही नाहीच हा अपसिद्धांत मान्य करावा लागेल. बरे, याउलट पहिल्या अज्ञानासाठी अगोदरच्या दुसऱ्या अज्ञानाची आवश्यकता नाही (म्हणजेच अज्ञान वस्त्वन्तरपूर्वक नाही) असे म्हटले तर हेतु सव्यभिचार होईल – वस्त्वन्तरपूर्कत्व (साध्य) आणि त्याचा अभाव ह्या दोहोंच्या ठिकाणी असल्यामुळे.

विरोधी अनुमान; ज्ञान आत्म्याचा गुण

प्रतिप्रयोगश्च – विवादाध्यासितमज्ञानं न ज्ञानमात्रब्रह्माश्रितम्, अज्ञानत्वात्, शुक्तिकाद्यज्ञानवत् इति । ननु शुक्तिकाद्यज्ञानस्याश्रयस्य प्रत्यगर्थस्य ज्ञानमात्रस्वभावत्वमेवेति चेत्, मैवं शङ्किष्ठाः । अनुभूतिर्हि स्वसद्भावेनैव कस्यचिद्वस्तुनो व्यवहारानुगुणत्वापादनस्वभावो ज्ञानावगतिसंविदाद्यपरनामा सकर्मकोऽनुभवितुरात्मनो धर्मविशेषः । अनुभवितुरात्मत्वमात्मवृत्तिगुणविशेषस्य ज्ञानत्वमित्याश्रयणात् । ननु ज्ञानरूपस्यात्मनः कथं ज्ञानगुणकत्वमिति चेत्, तदसारम् । यथा हि मणिद्युमणिप्रभृति तेजोद्रव्यं प्रभावद्रूपेणावतिष्ठमानं प्रभारूपगुणाश्रयः, स्वाश्रयादन्यत्रापि वर्तमानत्वेन रूपवत्त्वेन च प्रभा द्रव्यरूपापि तच्छेषत्वनिबन्धनगुणव्यवहारा, एवमयमात्मा स्वप्रकाशचिद्रूप एव चैतन्यगुणः ।

शिवाय, याच्या विरोधी असे पुढीलप्रमाणे अनुमान आहे – विवादाचा विषय असलेले अज्ञान (पक्ष), केवळ ज्ञानस्वरूप असलेल्या ब्रह्माच्या आश्रयाने असणार नाही (साध्य), कारण ते अज्ञान आहे (हेतु), शिंपले वगैरेविषयीच्या अज्ञानाप्रमाणे (उदाहरण). यावर अशी शंका उपस्थित करता येण्यासारखी नाही की शिंपले वगैरेविषयीच्या अज्ञानाचा आश्रय जो आत्मा तो सुद्धा केवळ ज्ञानस्वरूपच आहे. कारण, अनुभव हा अनुभव घेणाऱ्या आत्म्याचा एक विशिष्ट धर्म आहे; केवळ स्वतःच्या अस्तित्वाने कोणत्या तरी पदार्थाला व्यवहारास योग्य करणे हा त्या अनुभवाचा स्वभाव आहे, ज्ञान, अवगति, संविद् इत्यादी त्या अनुभवाची दुसरी नावे आहेत आणि आत्म्याचा हा धर्म कर्माने युक्त आहे. ह्या सर्वाचे कारण असे की जो अनुभव घेतो तो आत्मा आणि आत्म्याच्या ठिकाणी असलेला विशिष्ट गुण म्हणजे ज्ञान हे मत (आम्ही) स्वीकारले आहे. यावर जर असा आक्षेप घेतला की ज्ञान हे आत्म्याचे स्वरूप असता ते आत्म्याचा गुण कसा होऊ शकेल? तर ह्या आक्षेपात काही तथ्य नाही, कारण ज्याप्रमाणे रत्न, सूर्य प्रभृती तेजोयुक्त द्रव्ये प्रभेने युक्त अशा स्वरूपात असतात (व त्याचबरोबर) प्रभा ह्या गुणाच्या आश्रयभूत असतात, आणि (ज्याप्रमाणे) (सूर्यप्रभृती) आपल्या मूळ उत्पत्तिस्थानाहून भिन्न अशा इतर ठिकाणी सुद्धा प्रसृत होत असल्यामुळे व रूपाने युक्त असल्यामुळे (तेजस्वी पदार्थाची) प्रभा जरी द्रव्यरूपच आहे तरी ती त्या पदार्थाचा शेष म्हणून संबद्ध असल्याकारणाने तिचा गुण म्हणून निर्देश होतो, त्याप्रमाणे हा आत्मा स्वयंप्रकाशित चैतन्यरूप असून चैतन्य हा त्याचा गुण आहे.

ह्या अनुमानाच्या मुळाशी अज्ञान हे ज्ञानविरोधी असल्यामुळे ज्ञानस्वरूप ब्रह्माच्या आश्रयाने असू शकणार नाही हा युक्तिवाद आहे. त्यावर असा आक्षेप संभाव्य मानला आहे की सामान्य अज्ञानाचा आश्रय असलेला आत्मा हा सुद्धा ज्ञानस्वरूपच आहे. त्याचे समाधान असे केले आहे की ज्ञान म्हणजे अनुभूति आणि ही अनुभूति म्हणजे आत्म्याचा एक विशिष्ट धर्म आहे. त्यामुळे अज्ञान हे आत्म्याच्या आश्रयाने असते असे समजण्यास प्रत्यवाय नाही. यावर दुसरा असा आक्षेप संभाव्य आहे की ज्ञान हे आत्म्याचे स्वरूप आहे, त्याला आत्म्याचा धर्म म्हणजे गुण कसे समजता येईल? त्याचे समाधान एका दृष्टांताच्या आधारे केले आहे. सूर्याची प्रभा वस्तूतः द्रव्य-रूप आहे, तरी ती सूर्यावरच अवलंबून असल्यामुळे ती सूर्याचा गुण आहे असे मानतात. तसाच संबंध आत्मा आणि ज्ञान (चैतन्य) यांत आहे.

'सकर्मकः' – ज्ञानरूपी आत्म्याचा धर्म कर्माने युक्त आहे याचा अर्थ ज्ञानामुळे आत्मा कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो असा दिसतो.

'तच्छेषत्वनिबन्धन' – सूर्यप्रभा सूर्याचा शेष म्हणजे अनुयायीच्या स्वरूपात संबद्ध असते हे तिला गुण समजण्याचे कारण.

श्रुती – ज्ञान आत्म्याचा धर्म

तथा च श्रुतिः 'स यथा सैन्धवघनोऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो रसघन एव एवं वा अरेऽयमात्मानन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एव (बृ. ४·५·१३),' 'अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति (बृ. ४·३·९)', 'न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते (बृ. ४·३·३०)', 'अथ यो वेदेदं जिघ्राणीति स आत्मा (छां. ८·१२·४)', 'योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः (बृ. ४·३·७)', 'एष हि द्रष्टा स्प्रष्टा श्रोता घ्राता रसयिता मन्ता बोद्धा कर्ता विज्ञानात्मा पुरुषः (प्रश्न ४·९)' इत्यादिका ।

आणि तदनुसार (ज्ञानस्वरूप आत्म्याचा ज्ञान हा धर्म अथवा गुण आहे हे दाखविणारी) श्रुतिवचने आहेत – 'ज्याप्रमाणे सैंधवमिठाचा खडा आत-बाहेर असा भेद न करता सर्वच्या सर्व (लवण) रसमयच असतो, त्याप्रमाणे हा आत्मा आत-बाहेर असा भेद न करता सर्वच्या सर्व केवळ विज्ञानस्वरूपच आहे', 'ह्या (स्वप्नाच्या) स्थितीमध्ये हा आत्मा स्वयंप्रकाशित होतो', 'ज्ञात्याच्या स्वरूपात जो आत्मा त्याच्या ज्ञानाचा लोप होत नाही', 'मी हा वास घेतो असे जो जाणतो तो आत्मा', 'हा जो सर्व इंद्रियांमध्ये आणि हृदयात आत प्रकाशमान होणारा विज्ञानमय आत्मा', 'हाच विज्ञानस्वरूप पुरुष पहातो, स्पर्श करतो, ऐकतो, वास घेतो, चव घेतो, विचार करतो, जाणतो आणि कर्म करतो' इत्यादी.

यांताल काही वचने ज्ञान हे आत्म्याचे स्वरूप आहे हे स्पष्ट करतात, तर इतर वचनांवरून ज्ञान हा आत्म्याचा धर्म आहे असे प्रतीत होते.

श्रुतिवचनाने अविद्येची असिद्धी

न च 'अनृतेन हि प्रत्यूढाः (छां. ८·३·२)' इति श्रुतिरविद्यायां प्रमाणमित्याश्रयितुं शक्यम् । ऋतेतरविषयो ह्यनृतशब्दः, ऋतशब्दश्च कर्मवचनः 'ऋतं पिबन्तौ (का. ३-१)' इति वचनात् । ऋतं कर्म फलाभिसंधिरहितं परमपुरुषाराधनवेषं तत्प्राप्तिफलम् । अत्र तव्यतिरिक्तं सांसारिकाल्पफलं कर्मानृतं ब्रह्मप्राप्तिविरोधि, 'य एतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्ति अनृतेन हि प्रत्यूढाः (छां. ८-३-२)' इति वचनात् ।

आणि 'अनृताने दुसरीकडे वाहत गेलेले' हे श्रुतिवचन अविद्या सिद्ध करणारे प्रमाण आहे असा त्या वचनाचा आधार घेणे शक्य नाही. कारण 'ऋताहून भिन्न' असा अनृत शब्दाचा अर्थ आहे, आणि 'ऋत' शब्द कर्मवाचक आहे. कारण 'ऋताच्या फलाचा उपभोग घेणारे दोघे' असे श्रुतीत म्हटले आहे. ऋत म्हणजे फलाचा संकल्प न करता केलेले, परमपुरुषाच्या आराधनाच्या स्वरूपाचे, त्या परमपुरुषाची प्राप्ती हे फल असलेले असे कर्म. प्रस्तुत श्रुतिवचनातील 'अनृत' म्हणजे त्या कर्माव्यतिरिक्त असलेले, संसाराशी संबद्ध व अल्प फल देणारे आणि ब्रह्मप्राप्तीला विरोधी असणारे असे कर्म. कारण त्या संपूर्ण श्रुतिवचनात 'ज्यांना ह्या ब्रह्मलोकाची प्राप्ती होत नाही ते अनृतामुळे दुसरीकडे वाहत नेले जातात' असे म्हटले आहे.

माया म्हणजे अविद्या नाही

'मायां तु प्रकृतिं विद्यात् (श्वे. ४-१०)' इत्यादौ मायाशब्दो विचित्रार्थसर्गकरत्रिगुणात्मकप्रकृत्यभिधायको नानिर्वचनीयाज्ञानवचनः ।

तेन मायासहस्रं तच्छम्बरस्याशुगामिना ।
बालस्य रक्षता देहमेकैकांशेन सूदितम् ॥ (वि. पु. १·१९·२०)

इत्यादौ विचित्रार्थसर्गसमर्थस्य पारमार्थिकस्यैवासुराद्यस्त्रविशेषस्यैव मायाशब्दाभिधेयत्वोपलम्भात्। अतो न कदाचिदपि श्रुत्याऽनिर्वचनीयाज्ञानप्रतिपादनम् ।

'परंतु माया म्हणजे प्रकृति असे समजावे' इत्यादी श्रुतिवचनांत माया शब्द विचित्र पदार्थ उत्पन्न करणाऱ्या त्रिगुणात्मक प्रकृतीचा वाचक आहे, अनिर्वचनीय अशा अज्ञानाचा वाचक नाही. कारण, 'बाल प्रह्लादाच्या शरीराचे रक्षण करणाऱ्या, अति वेगवान सुदर्शनचक्राने शंबर असुराच्या त्या हजार माया एकेक याप्रमाणे नष्ट करून टाकल्या' इत्यादी वचनांत विचित्र पदार्थ उत्पन्न करण्यास समर्थ असणाऱ्या, वास्तवात विद्यमान असणाऱ्या, असुरादींच्या विशिष्ट अस्त्रांचाच वाचक असा हा माया शब्द असल्याचे आढळून येते. म्हणून श्रुतीने कधीही अनिर्वचनीय अज्ञानाचे प्रतिपादन केलेले नाही.

अर्थापत्ति प्रमाणाने अविद्येची असिद्धी

नाप्यैक्योपदेशान्यथानुपपत्त्या, तत्त्वंपदयोः सविशेषब्रह्माभिधायित्वेन विरुद्धयोर्जीवपरयोः स्वरूपैक्यस्य प्रतिपत्तुमशक्यतयाऽर्थापत्तेरनुदयदोषदूषितत्वात् । तथा हि तत्पदं निरस्तसमस्तदोषमनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणास्पदं जगदुदयविभवलयलीलं ब्रह्म प्रतिपादयति, 'तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय (छां. ६·२·३)' इत्यादिषु तस्यैव प्रकृतत्वात् । तत्समानाधिकरणं त्वंपदं चाचिद्विशिष्टजीवशरीरकं ब्रह्माचष्टे, प्रकारद्वयविशिष्टैकवस्तुपरत्वात्सामानाधिकरण्यस्य ।

(तत् आणि त्वम् ह्या दोहोंमधील) ऐक्याच्या प्रतिपादनाची एरव्ही उपपत्ती लागणार नाही म्हणून (अर्थापत्ति प्रमाणाने अज्ञानाची सिद्धी होते) असेही म्हणता येणार नाही. कारण, तत् आणि त्वम् ही पदे सविशेष ब्रह्माची वाचक असल्यामुळे त्यांच्या द्वारा परस्परविरुद्ध असलेल्या जीव आणि परमात्मा यांचे स्वरूपतः ऐक्य (तत्त्वमसि ह्या वाक्यात) प्रतिपादन केलेले असणे शक्य नसल्याकारणाने अर्थापत्ति प्रमाणाला अवसरच प्राप्त होत नाही ह्या दोषाने ते प्रमाणच दूषित होते. याचे स्पष्टीकरण असे – तत् हे पद समस्त दोषांपासून मुक्त असलेल्या, ज्यांच्या अतिशयाला सीमा नाही अशा असंख्य कल्याणकारी गुणांचे निधान असणाऱ्या, जगाची उत्पत्ती, स्थिती आणि लय ज्याच्या लीलेने घडून येतात त्या ब्रह्माचेच प्रतिपादन करणारे आहे. कारण 'त्याने विचार केला, मी आता अनेकांनी युक्त व्हावे, मी (इतर पदार्थ) उत्पन्न करावे' इत्यादी प्रारंभीच्या वचनांत हे ब्रह्मच प्रस्तुत म्हणून निर्दिष्ट आहे. आणि त्याच्या बरोबर एकाच विभक्तीत असलेले त्वम् हे पद अचित्-ने विशिष्ट असा जीव ज्याचे शरीर आहे त्या ब्रह्माचेच वाचक आहे (केवळ जीवाचे नाही). कारण, सामानाधिकरण्य दोन प्रकारांनी विशिष्ट असलेल्या एकाच वस्तूचे निदर्शक म्हणून त्याचा उपयोग केला जातो.

आक्षेप –' तत्त्वमसि' यात लक्षणा संभाव्य

ननु 'सो ऽयं देवदत्तः'इतिवत् तत्त्वमिति पदयोर्विरुद्धभागत्यागलक्षणया निर्विशेषस्वरूपमात्मैक्यं सामानाधिकरण्यार्थः किं न स्यात् । यथा सोऽयमित्यत्र तच्छब्देन देशान्तरकालान्तरसंबन्धी पुरुषः प्रतीयते, इदंशब्देन च संनिहितदेशवर्तमानकालसंबन्धी, तयोः समानाधिकरण्येनैक्यमवगम्यते, तत्रैकस्य युगपद्विरुद्धदेशकालप्रतीतिर्न संभवतीति द्वयोरपि पदयोः स्वरूपपरत्वे स्वरूपस्य चैक्यं प्रतिपत्तुं शक्यम्, एवमत्रापि किंचिज्ज्ञत्वसर्वज्ञत्वादिविरुद्धांशप्रहाणेनाखण्डस्वरूपं लक्ष्यत इति चेत् –

यावर जर (अद्वैतवाद्यांनी पुढीलप्रमाणे युक्तिवाद केला—) 'तो हा देवदत्त' ह्या वाक्यातल्याप्रमाणे तत् आणि त्वम् ह्या दोन पदांतील सामानाधिकरण्याचा अर्थ त्यांच्यातील विरुद्ध अंशांचा त्याग करून होणाऱ्या लक्षणेने सर्व विशेषांनी रहित अशा आत्म्याचे ऐक्य हा का होऊ शकणार नाही? ज्याप्रमाणे 'तो हा' यामध्ये 'तो' ह्या शब्दाने दुसऱ्या प्रदेशाशी व दुसऱ्या कालाशी संबद्ध अशा पुरुषाची प्रतीती होते आणि 'हा' ह्या शब्दाने जवळच्या प्रदेशाशी व वर्तमानकालाशी संबद्ध असलेल्या पुरुषाची, (आणि) सामानाधिकरण्याने त्यांचे ऐक्य असल्याचे प्रतीत होते, त्या संबंधात एकाच पदार्थाची एकाच वेळेस दोन परस्परविरुद्ध प्रदेशांत आणि कालांत प्रतीती होणे संभाव्य नसल्याकारणाने 'तो' व 'हा' ही दोन्ही पदे केवळ स्वरूपाचाच बोध करून देणारी ठरतात आणि त्यामुळे स्वरूपाच्या ऐक्याचे प्रतिपादन करणे शक्य होते, त्याप्रमाणे प्रस्तुत 'तत्त्वमसि' वाक्यातही (जीवाचे) अल्पज्ञत्व आणि (परमात्म्याचे) सर्वज्ञत्व इत्यादी विरुद्ध अंशांचा त्याग करून ब्रह्माचे अखंड स्वरूपच लक्षणेने प्रतीत होते —

'सः' आणि 'अयम्' यांच्या मुख्यार्थाचा बाध होत असल्याकारणाने लक्षणेचा अवलंब करावा लागतो. त्यात दोहोंच्या स्थलकालाशी असलेल्या संबंधाचा त्याग होऊन दोन्ही शब्दांचा केवळ 'देवदत्त' असा अर्थ स्वीकारला जातो. तशीच लक्षणा 'तत्' आणि 'त्वम्' यांच्या बाबतीत समजून दोन्ही शब्दांचा केवळ 'ब्रह्म' असा अर्थ स्वीकारावा, म्हणजे सामानाधिकरण्याचा प्रश्न सुटेल.

ह्या आक्षेपास उत्तर

विषमोऽयमुपन्यासः, दृष्टान्तेऽपि विरोधवैधुर्येण लक्षणागन्धासंभावात् । एकस्य तावद् भूतवर्तमानकालद्वयसंबन्धो न विरुद्धः । देशान्तरस्थितिर्भूता संनिहितदेशस्थितिर्वर्तते इति देशभेदसंबन्धविरोधश्चद कालभेदेन परिहरणीयः । लक्षणापक्षेऽप्येकस्यैव पदस्य लक्षकत्वाश्रयणेन विरोधपरिहारे पदद्वयस्य लाक्षणिकत्वस्वीकारो न संगच्छते । इतरथा एकस्य वस्तुनस्तत्तेदंताविशिष्टत्वावगाहनेन प्रत्यभिज्ञायाः प्रामाण्यानङ्गीकारे स्थायित्वासिद्धौ क्षणभङ्गवादी बौद्धो विजयेत । एवमत्रापि जीवपरमात्मनोः शरीरात्मभावेन तादात्म्यं न विरुद्धमिति प्रतिपादितम् । जीवात्मा हि ब्रह्मणः शरीरतया ब्रह्मात्मकः 'य आत्मनि तिष्ठन्नात्मनोऽन्तरो यमात्मा न वेद यस्यात्मा शरीरम् (बृ. ३·७·२२)' इति श्रुत्यन्तरात् ।

(यावर उत्तर असे की) ही विचारसरणी बरोबर नाही. दृष्टांतामध्ये सुद्धा (तो व हा यांत) विरोध नसल्याकारणाने लक्षणेचा गंध सुद्धा संभवत नाही. एकाच व्यक्तीचा भूत आणि वर्तमान ह्या दोन्ही कालांशी संबंध असण्यात विरोधी असे काही नाही. तसेच, दुसऱ्या प्रदेशातील (त्या व्यक्तीची) उपस्थिती ही भूतकालातली आणि जवळच्या प्रदेशातील उपस्थिती वर्तमानकाळी चालू आहे याप्रमाणे भिन्न प्रदेशांशी असलेल्या संबंधांतील विरोध कालभिन्नतेच्या आधारे दूर करता येतो. या वाक्यात लक्षणा आहे हा पक्ष स्वीकारला तरी दोहोंपैकी फक्त एकच शब्द लाक्षणिक आहे असे समजले असता विरोधाचा परिहार सहज शक्य असल्याकारणाने दोन्ही शब्द लाक्षणिक आहेत असे मानणे सुसंगत नाही. नाही तर एकच पदार्थ 'तो' आणि 'हा' ह्या दोन वैशिष्ट्यांत बुडून गेल्यामुळे ओळख (प्रत्यभिज्ञा) हे प्रमाण मानले न गेल्यामुळे पदार्थाचे स्थायित्व सिद्ध न होऊन क्षणभंगवादी बौद्धच विजयी झाल्यासारखे होईल. त्याचप्रमाणे प्रस्तुत 'तत्त्वमसि' ह्या वाक्याच्या संबंधातसुद्धा जीवात्मा व परमात्मा यांच्याच शरीर व आत्मा या स्वरूपातील तादात्म्यात काही विरोध

नाही म्हणून त्या तादात्म्याचे (त्या वाक्यात) प्रतिपादन केले आहे. कारण जीवात्मा हा ब्रह्माचे शरीर असल्यामुळे ब्रह्मरूपच आहे. दुसरे श्रुतिवचन ह्या विधानाला आधारभूत आहे —'जे आत्म्यामध्ये विद्यमान असून आत्म्याच्या अन्तर्यामी आहे, ज्याचे आत्म्याला ज्ञान नाही, आत्मा हे ज्याचे शरीर आहे (ते ब्रह्म).'

'एकस्यैव पदस्य इ.'—रामानुजाचे असे म्हणणे येथे मांडले आहे की एकच शब्द लाक्षणिक आहे असे समजून जर काम भागत असेल तर इतरही शब्द लाक्षणिक आहेत असे समजण्याचे कारण नाही.'तत्' आणि 'त्वम्' यांपैकी 'त्वम्' हा शब्द लाक्षणिक मानून त्याने ब्रह्माचा बोध होतो असे समजले की पुरे, 'तत्' शब्दही लाक्षणिक आहे व त्याने निर्विशेष ब्रह्माचा बोध होतो असे समजण्याची मुळीच आवश्यकता नाही. रामानुजाचे असे मत मुळीच मांडलेले नाही की प्रत्येक लक्षणेत फक्त एकच शब्द लाक्षणिक असतो. त्याने फक्त 'तत्त्वमसि' यातील संभाव्य लक्षणेचा विचार केला आहे. यास्तव येथील हे विधान 'चिन्त्य' समजणे बरोबर नाही.

'इतरथा' म्हणजे 'तो' आणि 'हा' ही दोन्ही पदे लाक्षणिक अर्थाने वापरली आहेत असे समजल्यास. तसे समजल्यास त्या वाक्यात वाच्यार्थाने युक्त असा एकही शब्द नाही असे ठरून त्या मूलभूत व्यक्तीची प्रत्यभिज्ञेने ओळख पटणे शक्य होणार नाही. आणि प्रत्यभिज्ञेचा जर प्रमाण म्हणून स्वीकार झाला नाही तर एकच पदार्थ विविध कालखंडरूप क्षणांत विद्यमान असतो हे सिद्ध करता न आल्याकारणाने बौद्धांप्रमाणे सर्व काही क्षणिक आहे हे मान्य करावे लागेल. रामानुजाचे म्हणून मांडलेल्या ह्या विधानात सुद्धा काही 'चिन्त्य' आहे असे समजण्याचे कारण नाही.

सर्व शब्द परमात्म्याचे वाचक

अत्यल्पमिदमुच्यते । सर्वे शब्दाः परमात्मन एव वाचकाः । न च पर्यायत्वम्, द्वारभेदसंभवात् । तथा हि जीवस्य शरीरतया प्रकारभूतानि देवमनुष्यादिसंस्थानानीव सर्वाणि वस्तूनीति ब्रह्मात्मकानि तानि सर्वाणि । अतः —

देवो मनुष्यो यक्षो वा पिशाचोरगराक्षसाः ।
पक्षी वृक्षो लता काष्ठं शिला तृणं घटः पटः ॥

इत्यादयः सर्वे शब्दाः प्रकृतिप्रत्यययोगेनाभिधायकतया प्रसिद्धा लोके तद्वाच्यतया प्रतीयमानतत्तत्संस्थानवद्वस्तुमुखेन तदभिमानिजीवतदन्तर्यामिपरमात्मपर्यन्तसंघातस्य वाचकाः ।

(जीव परमात्म्याचे शरीर असल्याकरणाने तो शब्द परमात्म्याचा वाचक आहे) हे विधान अगदी अपूर्ण आहे. वस्तुतः सर्व शब्द परमात्म्याचेच वाचक आहेत. आणि हे सारे शब्द पर्यायस्वरूप आहेत असे नाही. कारण (ज्यांच्या द्वारा ते परमात्म्याचे वाचक होतात त्या पदार्थरूपी) द्वारांमध्ये भिन्नभिन्नपणा संभाव्य आहे. याचे स्पष्टीकरण असे — ज्याप्रमाणे देव, मनुष्य इत्यादी आकार असलेले सर्व पदार्थ जीवाचे शरीररूप असल्यामुळे त्याचेच प्रकार असतात, त्याप्रमाणेच त्या सर्व पदार्थांचा (अन्तर्यामी) आत्मा म्हणून ब्रह्मच आहे. म्हणूनच 'देव, मनुष्य, यक्ष, पिशाच, नाग, राक्षस, पक्षी, वृक्ष, लता, काष्ठ, शिला, तृण, घट, पट' इत्यादी जे सर्व शब्द प्रकृति आणि प्रत्यय यांच्या संयोगाने अभिधायक (म्हणजे वाचक) होतात असे लोकांत प्रसिद्ध आहे, त्या शब्दांचे

वाच्यार्थ म्हणून प्रतीत होणाऱ्या, निरनिराळे आकार असलेल्या, पदार्थ्यांच्या द्वारा (ते शब्द) त्या पदार्थांचा अभिमान असणारे जीव, त्यांच्या अंतर्यामी असणारा परमात्मा येथपर्यंतच्या सर्व समूहाचे वाचक आहेत.

देवादिशब्दानां परमात्मपर्यन्तत्वमुक्तं तत्त्वमुक्तावल्यां चतुर्थसरे –

जीवं देवादिशब्दो वदति तदपृथक्सिद्धभावाभिधाना-
न्निष्कर्षाभावयुक्तो बहुरिह च दृढो लोकवेदप्रयोगः ।
आत्मासंबन्धकाले स्थितिरनवगता देवमर्त्यादिमूर्ते-
र्जीवात्मानुप्रवेशाज्जगति विभुरपि व्याकरोन्नामरूपे ॥

(त. मु. क. ४·८२)

इत्यनेन देवादिशब्दानां शरीरविशिष्टजीवपर्यन्तत्वं प्रतिपाद्य 'संस्थानैक्याद्यभावे (त.मु.क. ४·८३)' इत्यादिना शरीरलक्षणं दर्शयित्वा 'शब्दैस्तन्वंशरूपप्रभृतिभिः (त.मु.क. ४·८४)' इत्यादिना विश्वेस्येश्व'रादपृथक्सिद्धत्वमुपपाद्य 'निष्कर्षाकूत – (त. मु. क. ४·८५)' इत्यादिना पद्येन सर्वेषां शब्दानां परमात्मपर्यन्तत्वं प्रतिपादितम्, तत्सर्व तत एवावधार्यम् । अयमेवार्थः समर्थितो वेदार्थसंग्रहे नामरूपश्रुतिव्याकरणसमये रामानुजेन ।

(वेङ्कटनाथ वेदान्तदेशिक यांनी रचलेल्या तत्त्वमुक्ताकलाप अथवा) तत्त्वमुक्तावली ग्रंथातील चौथ्या अध्यायात देव इत्यादी शब्द परमात्म्यापर्यंतचे वाचक आहेत हे पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे –'देव आदी शब्द जीवाचा वाचक आहे, कारण त्या जीवापासून पृथक (निराळा) नाही असे सिद्ध झालेल्या (देह ह्या) पदार्थांचे (तो शब्द) नाव आहे. लोकांमध्ये आणि वेदांमध्ये त्या शब्दाचा प्रयोग पृथक्पणाच्या अभावाने युक्त असा पुष्कळ प्रमाणात निश्चितपणे केलेला आढळतो. आत्म्याशी असलेला संबंध सुटतो (असंबन्ध) त्या समयी म्हणजे मरणोत्तर) देव, मनुष्य आदींच्या शरीराची स्थिती प्रतीत होत नाही. परमात्म्याने सुद्धा ह्या जगात जीवात्म्याच्या रूपाने पदार्थांत प्रवेश करून नाम आणि रूप यांची विभागणी केली'. ह्या श्लोकात देवप्रभृती शब्द देहविशिष्ट जीवाचा बोध करून देतात येथपर्यंत प्रतिपादन केले आहे. त्यानंतरच्या 'संस्थानैक्याद्यमावे' इत्यादी श्लोकात शरीराची व्याख्या केली आहे. आणि त्या पुढील 'शब्दैस्तन्वंशरूपप्रभृतिभिः' इत्यादी श्लोकात विश्व हे ईश्वरापासून पृथक नसल्याचे सिद्ध आहे हे दाखवून देऊन त्यानंतरच्या 'निष्कर्षाकूत–' इत्यादी पद्यात सर्व शब्द परमात्म्यापर्यंतचे वाचक आहेत असे प्रतिपादन केले आहे. ते सर्व त्या ग्रंथावरूनच समजून घ्यावे. ह्याच विचाराचे समर्थन रामानुजाने वेदार्थसंग्रह नावाच्या आपल्य ग्रंथात नामरूपविषयक श्रुतिवचनाची व्याख्या करताना केले आहे.

'निष्कर्षाभावयुक्तो' हा पाठ वासुदेवशास्त्री अभ्यंकरांच्या टीकेत आहे आणि तोच बरोबर आहे.हे 'प्रयोगः' चे विशेषण आहे. मुळातील 'युक्ताद्' हा अपपाठ आहे. 'निष्कर्ष'म्हणजे खेचून (कृष्) दूर करणे, वेगळे करणे. यावरून पृथक्त्व हा अर्थ सिद्ध होतो. शब्द देहाप्रमाणेच जीवाचाही बोध करून देतात असे पहिल्या दोन चरणांचे तात्पर्य आहे. शेवटच्या दोन चरणांत देहात आत्मा असल्याचे सिद्ध केले आहे.

‘संस्थानैक्याद्यभावे’ —संपूर्ण श्लोक असा —

संस्थानैक्याद्यभावे बहुषु निरुपधिर्देहशब्दस्य रुढि-
र्लोकाम्नायप्रयोगानुगतमिह ततो लक्ष्म निष्कर्षणीयम् ।
अव्याप्तत्वादिदुःस्थं परमतपठितं लक्षणं तत्र तस्माद्
यद्धीतुल्याश्रयं तद्वपुरिदमपृथक्सिद्धिमद् द्रव्यमस्य ॥

‘(निरनिराळ्या पदार्थांच्या) आकारांमध्ये एकरूपता नसल्यामुळे देह हा शब्द पुष्कळ पदार्थांच्या संबंधात वापरण्याची अनुचित नसलेली अशी रूढी आहे. म्हणून लोकांत व वेदांत आढळणाऱ्या त्या शब्दाच्या उपयोगाच्या अनुरोधाने (त्याच्या स्वरूपाचे) चिन्ह निश्चित केले पाहिजे. दुसऱ्या (नैयायिकादींच्या) सिद्धांतात देहाची केलेली व्याख्या अव्याप्ति आदी दोषांनी दूषित आहे. म्हणून (त्याची समुचित व्याख्या अशी —) ज्ञानाच्या समवेत ज्याला एकच आश्रय आहे व जे द्रव्य ज्याच्यापासून निराळे नाही असे सिद्ध झालेले आहे ते द्रव्य त्याचे शरीर.’— ‘निरुपधिः’ यातील उपधि म्हणजे लबाडी, फसवणूक. निरनिराळ्या आकाराच्या पदार्थांना एकच देह शब्द लावण्याच्या रूढीत काही फसवणूक नाही, म्हणजे तसे करणे चूक नाही असा अर्थ. —‘परमत — इ.’ नैयायिकांची शरीराची व्याख्या ‘चेष्टाद्याश्रयम्’ अशी आहे. परंतु काल आदी ईश्वराचे शरीर असलेले पदार्थ कोणत्याही चेष्टिताचे आश्रय नाहीत. म्हणून त्या व्याख्येत अव्याप्तिदोष आहे. ‘धीतुल्याश्रयम्’ ज्ञान आणि देह ह्या दोहोंना एकच जीव हा समान आश्रय आहे.

‘शब्दैस्तन्वंशरूपप्रभृतिभिः’ —संपूर्ण श्लोक पुढीलप्रमाणे —

शब्दैस्तन्वंशरूपप्रभृतिभिरखिलः स्थाप्यते विश्वमूर्ते-
रित्थंभावः प्रपञ्चस्तदनवगमतस्तत्पृथक्सिद्धमोहः ।
श्रोत्राद्यैराश्रयेभ्यः स्फुरति खलु पृथक् शब्दगन्धादिधर्मो
जीवात्मन्यप्यदृश्ये वपुरपि हि दृशा गृह्यतेऽनन्यनिष्ठम् ॥

‘तनु, अंश, रूप इत्यादी शब्दांनी अखिल प्रपंच विश्व हेच ज्याचे शरीर त्या परमात्म्याचे ह्या (तनु, अंश इत्यादि) प्रकारचे स्वरूप होय हे प्रस्थापित होते. ते न समजल्याकारणाने प्रपंच त्याहून निराळा आहे असे मानण्याची मूढता होते. श्रोत्र वगैरे इंद्रियांनी शब्द, गंध, इत्यादि गुण (आकाशप्रभृती) त्यांच्या आश्रयापासून पृथक असे ग्रहण केले जातात, त्याप्रमाणे जीव अदृश्य असताही दृष्टीने शरीराचे, ते दुसऱ्या कशाच्या आश्रयाने नाही अशा रूपात, ग्रहण केले जाते.’ — ‘तत्सर्व वै हरेस्तनुः (वि. पु. १·२२·३७)’ ‘ममैवांशो जीवलोके (भ. गी. १५·७)’, ‘द्वे रूपे ब्रह्मणस्तस्य (वि. पु. १·२२·५३)’ इत्यादी वचनांतील शब्द अभिप्रेत आहेत.

‘निष्कर्षाकूत-‘ —संपूर्ण श्लोक असा —

निष्कर्षाकूतहानौ विमतिपदपदान्यन्तरात्मानमेकं
तन्मूर्तेर्वाचकत्वादभिदधति यथा रामकृष्णादिशब्दाः ।
सर्वेषामाप्तमुख्यैरगणि च वचसां शाश्वतेऽस्मिन्प्रतिष्ठा
पाकैस्तस्याप्रतीतेर्जगति तदितरैः स्याद्यः भक्त्या प्रयोगः ॥

‘जेव्हा (परमात्मा आणि त्याचे शरीर यांचे) पृथक्त्व अभिप्रेत नसते तेव्हा (तनु, अंश इत्यादी) विवादास्पद शब्द त्याच्या मूर्तीचे वाचक असल्यामुळे त्या एक अंतरात्म्याचा बोध करून देतात, ज्याप्रमाणे राम, कृष्ण आदी शब्द देहाचे वाचक असून परमात्म्याचा बोध करून देतात त्याप्रमाणे. श्रेष्ठ अशा आप्त पुरुषांनी सर्व शब्द ह्या शाश्वत ब्रह्मामध्ये

अर्थरूपाने प्रतिष्ठित होतात असे मानले आहे. अज्ञ लोकांना हे समजत नाही (व शरीर पृथक् असे मानून ते व्यवहार करतात). त्यांच्याहून भिन्न जे ज्ञानी त्यांचा जगामध्ये तसा व्यवहार (अज्ञानामुळे नसून) लक्षणेच्या आश्रयाने केला जातो.' 'भक्त्या' —लक्षणा ह्या अर्थी भक्ति शब्द प्रसिद्ध आहे. मुळातील 'भङ्क्त्वा' चा अर्थ 'लक्षणया' असा समजणे कठीण आहे.

निर्विशेष ब्रह्माला प्रमाण नाही

किं च सर्वप्रमाणस्य सविशेषविषयतया निर्विशेषवस्तुनि न किमपि प्रमाणं समस्ति । निर्विकल्पकप्रत्यक्षेऽपि सविशेषमेव वस्तु प्रतीयते । अन्यथा सविकल्पके सोऽयमिति पूर्वप्रतिपन्नप्रकारविशिष्टप्रतीत्यनुपपत्तेः ।

शिवाय, सर्व प्रमाणांचे विषय विशेषांनी युक्त असेच असणे शक्य असल्याकारणाने विशेषरहित पदार्थ असू शकतो असे सिद्ध करणारे कोणतेही प्रमाण संभाव्य नाही. निर्विकल्पक प्रत्यक्षात सुद्धा विशेषांनी युक्त असाच पदार्थ प्रतीत होतो. एरव्ही, सविकल्पक प्रत्यक्षात 'तो हा' अशा, पूर्वी अवगत झालेल्या विशिष्ट प्रकाराने युक्त अशा, प्रतीतीची उपपत्ती लावता येणार नाही.

'निर्विकल्पकप्रत्यक्षेऽपि इ.'— निर्विकल्पक आणि सविकल्पक प्रत्यक्ष यांच्याविषयीचे रामानुजाचे मत नैयायिकांच्या तद्विषयक मताहून भिन्न आहे. नैयायिकांच्या मते निर्विकल्पक म्हणजे पदार्थ दिसल्यावर (वगैरे) पहिल्या क्षणी त्याचे होणारे 'इदं किंचित्' या स्वरूपाचे विशेषांनी रहित असे ज्ञान आणि सविकल्पक म्हणजे त्यानंतर होणारे 'अयं पुरुषः' अशा तऱ्हेचे विशेषांनी युक्त असे ज्ञान. परंतु रामानुजाच्या मते निर्विकल्पक म्हणजे पदार्थाचे त्याच्या विशेषांसह प्रथम होणारे ज्ञान. ज्याने घट कधी पाहिला नाही त्याला त्याच्या प्रथमदर्शनाने होणारे ज्ञान ते निर्विकल्पक. नंतर पुन्हा घट दृष्टीस पडल्यावर पूर्वी पाहिलेल्या घटाचे विशेष त्यात आढळून येतात तेव्हा 'हा घट आहे' असे ज्ञान ते सविकल्पक. ही एक प्रकारची प्रत्यभिज्ञा आहे असे समजता येईल.

प्रपंच मिथ्या नाही

किं च तत्त्वमस्यादिवाक्यं न प्रपञ्च स्य बाधकम्, भ्रान्तिमूलकत्वात् भ्रान्तिप्रयुक्तरज्जुसर्पवाक्यवत्। नापि ब्रह्मात्मैक्यज्ञानं निवर्तकम्, तत्र प्रमाणाभावस्य प्रागेवोपपादनात् । न च प्रपञ्चस्य सत्यत्वप्रतिष्ठापनपक्षे एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञाव्योकोपः, प्रकृतिपुरुषमहदहंकारतन्मात्रभूतेन्द्रियचतुर्दशभुवनात्मकब्रह्माण्डतदन्तर्वर्तिदेवतिर्यङ्मनुष्यस्थावरादिसर्वप्रकारसंस्थानसंस्थितं कार्यमपि सर्वं ब्रह्मैवेति कारणभूतब्रह्मात्मज्ञानादेव सर्वविज्ञानं भवतीत्येकविज्ञानेन सर्वविज्ञानस्योपपन्नतरत्वात् । अपि च ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य सर्वस्य मिथ्यात्वे सर्वस्यासत्त्वादेवैकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञा बाध्येत ।

दुसरे असे की 'तत्त्वमसि' इत्यादी वचन संसाराच्य सत्यत्वाला बाध आणू शकणार नाही; कारण त्याच्या मुळाशी भ्रम आहे, ज्याप्रमाणे भ्रांतीमुळे रज्जूच्या जागी साप आहे असे केलेले विधान कसाला बाध आणीत नाही त्याप्रमाणे. आणि ब्रह्म व आत्मा यांच्या ऐक्याच्या ज्ञानामुळे संसाराची निवृत्ती होते हे सुद्धा खरे नाही; कारण त्या संबंधी काही प्रमाण नाही हे मागेच (अविद्येचे निराकरण करताना) दाखवून दिले आहे. शिवाय, संसार सत्य

आहे असे सिद्ध करणारा पक्ष स्वीकारल्यास एकाचे ज्ञान झाल्यास सर्वाचे ज्ञान होते ह्या उपनिषदातील प्रतिज्ञेला काही बाध येतो असेही नाही; कारण, प्रकृति, पुरुष, महान (बुद्धि), अहंकार, तन्मात्र, महाभूते, इंद्रिये, चौदा भुवने असलेले ब्रह्मांड, त्या ब्रह्मांडात असलेले देव, पशुपक्षी, मनुष्य, स्थावर पदार्थ इत्यादी सर्व प्रकारच्या आकारांत अवस्थित असलेले (संसाररूपी) सर्व कार्य सुद्धा ब्रह्मच आहे, म्हणून कारण असलेल्या ब्रह्मरूप परमात्म्याचे ज्ञान झाले तरच सर्व (कार्यरूप) पदार्थांचे ज्ञान होते याप्रमाणे एकाचे ज्ञान झाल्यास सर्वाचे ज्ञान होते हे विधान (संसार सत्य आहे हा पक्ष स्वीकारल्यास) अधिक उपपन्न ठरते. आणखी असे की ब्रह्मखेरीज करून बाकी सर्व मिथ्या आहे असे समजले तर बाकी सर्व अस्तित्वातच नसल्याकारणाने एकाच्या ज्ञानाने सर्वाचे ज्ञान होण्याविषयीच्या प्रतिज्ञेला बाध येईल.

'भ्रान्तिमूलकत्वात्' —येथील युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे आहे — अद्वैत्यांच्या मते संसार भ्रमावर (अविद्येवर) आधारित असल्यामुळे मिथ्या आहे. परंतु वेद हे संसारातच अंतर्भूत आहेत. तेव्हा अद्वैत्यांच्याच मतानुसार वेद व त्यांतील वचने भ्रममूलक ठरतात. 'तत्त्वमसि' हे वेदांतील एक वचन. ते भ्रममूलक ठरल्यास अप्रमाण होऊन (ब्रह्मात्मैक्य, प्रपंचमिथ्यात्व वगैरे) काहीही सिद्ध करू शकणार नाही. कारण रज्जूच्या जागी सर्प आहे अशासारखी भ्रममूलक वाक्ये अविश्वसनीय असल्यामुळे काही सिद्ध करण्यास असमर्थ असतात.

'प्रकृतिपुरुष इ.' —सांख्यांच्या तत्त्वांचा येथे निर्देश आहे.

कारणरूप आणि कार्यरूप ब्रह्म

नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मदशावत्प्रकृतिपुरुषशरीरं ब्रह्म कारणावस्थम् । जगतस्तदापत्तिरेव प्रलयः । नामरूपविभागविभक्तस्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरं ब्रह्म कार्यावस्थम् । ब्रह्मणस्तथाविधस्थूलभावश्चः सृष्टिरित्यभिधीयते । एवं च कार्यकारणयोरनन्यत्वमपि आरम्भणाधिकरणे प्रतिपादितमुपपन्नतरं भवति ।

नाम आणि रूप यांच्या द्वारा विभागणी होण्यास योग्य नसलेल्या अशा सूक्ष्म अवस्थेतील प्रकृति व पुरुष हेच ज्याचे शरीर ते कारणावस्थेत असलेले ब्रह्म. जगाची अशी अवस्था होणे म्हणजेच प्रलय. (आणि) नाम व रूप यांच्या विभागणीने भिन्न भिन्न झालेले स्थूलस्वरूप चित् व अचित् पदार्थ हे ज्याचे शरीर ते कार्यावस्थेतील ब्रह्म. आणि ब्रह्माचा त्या प्रकारचा स्थूलस्वरूपात आविष्कार म्हणजे सृष्टी असे म्हणतात. आणि ह्या व्याख्येप्रमाणे (ब्रह्मसूत्रातील) आरम्भण अधिकरणात (२·१·१४·२०) जे कार्य आणि कारण यांचे अभिन्नत्व प्रतिपादन केले आहे त्याची उपपत्ती अधिक समुचित रीतीने लागते.

निर्गुणवादाश्च प्राकृतहेयगुणनिषेधविषयतया व्यवस्थिताः । नानात्वनिषेधवादाश्चैकस्यैव ब्रह्मणः शरीरतया प्रकारभूतं सर्व चेतनाचेतनात्मकं वस्त्विति सर्वस्यात्मतया सर्वप्रकारं ब्रह्मैवावस्थितमिति सर्वात्मकब्रह्मपृथग्भूतवस्तुसद्भवनिषेधपरत्वाभ्युपगमेन प्रतिपादिताः ।

श्रुतीतील निर्गुणत्वाविषयीची वचने प्रकृतीच्या ठिकाणी असलेल्या आणि त्याज्य अशा गुणांचा निषेध प्रतिपादन करणारी आहेत असे (रामानुजाने) स्पष्टीकरण केले आहे. आणि भिन्नत्वाचा निषेध करणारी वचने सर्व चेतन व अचेतन पदार्थ एकाच ब्रह्माचे शरीररूपी प्रकार असल्यामुळे हे सर्व प्रकार असलेले ब्रह्म त्या सर्वांचा

आत्मा म्हणून आहे, तेव्हा सर्व पदार्थांचा आत्मा असलेल्या ब्रह्माहून निराळ्या अशा पदार्थांच्या अस्तित्वाचा निषेध करणारी आहेत अशा प्रकारचे मत स्वीकारून त्यांची व्याख्या केली आहे.

अभेद, भेदाभेद आणि भेद; चित्, अचित् व परमेश्वार यांचे स्वभाव

किमत्र तत्त्वं भेदोऽभेद उभयात्मकं वा । सर्व तत्त्वम् । तत्र सर्वशरीरतया सर्वप्रकारं ब्रह्मैवावस्थितमित्यभेदोऽभ्युपेयते ।एकमेव ब्रह्म नानाभूतचिदचित्प्रकारान्नान्त्वेनावस्थितमिति भेदाभेदौ । चिदचिदीश्वसराणांस्वरूपस्वभाववैलक्षण्यादसंकराच्च भेदः । तत्र चिद्रूपाणां जीवात्मनामसंकुचितापरिच्छिन्ननिर्मलज्ञानरूपाणामनादिकर्मरूपाविद्यावेष्टितानां तत्तकर्मानुरूपज्ञानसंकोचविकासौ भोग्यभूताचित्संसर्गस्तदनुगुणसुखदुःखोपभोगद्वयरूपा भोक्तृता भगवत्प्रतिपत्तिर्भगवत्पदप्राप्तिरित्यादयः स्वभावाः । अचिद्वस्तूनां तु भोग्यभूतानामचेतनत्वमपुरुषार्थत्वं विकारास्पदत्वमित्यादयः । परमेश्वररस्य-भोक्तृभोग्ययोरन्तर्यामिरूपेणावस्थानमपरिच्छेद्यज्ञानैश्वृर्यवीर्यशक्तितेजःप्रभृत्यनवधिकातिशयासंख्येयकल्याण-गुणगणता स्वसंकल्पप्रवृत्तस्वेतरसमस्तचिदचिद्वस्तुजातता स्वाभिमतस्वानुरूपैकरूपदिव्यरूपनिरतिशयविविधानन्तभूषणतेत्यादयः ।

यासंबंधात खरे तत्त्व काय आहे – भेद, अभेद की दोन्ही? तिन्ही प्रकार (निरनिराळ्या दृष्टींनी) तत्त्वरूप आहेत. त्यापैकी सर्व पदार्थ त्याचे शरीर असल्याकारणाने सर्व प्रकार असलेले फक्त (एक) ब्रह्मच अस्तित्वात आहे म्हणून अभेदवादाचा स्वीकार केला आहे. एकच असलेले ब्रह्म विविध स्वरूपातील चित् व अचित् ह्या (त्याच्या) प्रकारांमुळे विविध रूपांत विद्यमान आहे म्हणून भेदाभेदवाद स्वीकृत केला आहे. चित्, अचित् व ईश्वर ह्या तिघांच्या स्वरूपात व स्वभावधर्मात मूलभूत भिन्नता असल्याकारणाने व ते एकरूप होणे शक्य नसल्याकारणाने भेदभाव मान्य केला आहे. त्यांपैकी संकुचित व मर्यादित नसलेले व निर्मल असे ज्ञान हेच ज्यांचे स्वरूप आहे त्या चिद्रूपी जीवात्म्यांचा स्वभाव – अनादी अशा कर्मरूपी अविद्येने घेरले जाऊन त्या त्या कर्माला अनुसरून ज्ञानाचा संकोच अथवा विकास यांनी युक्त होणे, भोग्य म्हणून असलेल्या अचित् पदार्थांशी संसर्ग होणे व त्याच्या अनुरोधाने सुख व दुःख ह्या दोहोंच्या उपभोगाच्या स्वरूपाचे भोक्तृत्व, भगवंताच्या स्वरूपाचे ज्ञान होणे, भगवंताच्या पदाची प्राप्ती होणे इत्यादी प्रकारचा आहे. याउलट, भोग्यस्वरूप असलेल्या अचित् पदार्थांचा स्वभाव चेतनाविरहित असणे, पुरुषार्थरहित असणे, विकारशील असणे इत्यादी प्रकारचा आहे. आणि परमेश्वराची स्वभाववैशिष्ट्ये– भोक्ता व भोग्य ह्या दोहोंत अंतर्यामीच्या रूपाने राहणे, अमर्याद अशा ज्ञान, ऐश्वर्य, वीर्य, शक्ती, तेज प्रभृती, ज्यांच्या अतिशयाला सीमा नाही अशा, असंख्य कल्याणकारी गुणसमूहाचे अधिष्ठान असणे, स्वतःच्या (केवळ) संकल्पाने स्वतःहून भिन्न असे चित् व अचित् स्वरूपाचे पदार्थ प्रवर्तित करणे, स्वतःला अभीष्ट असलेल्या व स्वतःला अनुरूप अशा एक रूपात व दिव्य रूपांत निरतिशय, विविध आणि अनंत (विशेषरूप) भूषणांनी युक्त असणे इत्यादि प्रकारची आहेत.

'एकरूपदिव्यरूप–' एकरूप म्हणजे ब्रह्माचे मूळ रूप आणि दिव्यरूप म्हणजे अर्चा, विभव आदी त्याच्या पाच मूर्ती.

वेंकटनाथनिर्दिष्ट तत्त्वे

वेङ्कटनाथेन त्वित्थं निरटङ्कि पदार्थविभागः –

द्रव्याद्रव्यप्रभेदान्मितमुभयविधं तद्विदस्तत्त्वमाहु-
र्द्रव्यं द्वेधा विभक्तं जडमजडमिति प्राच्यमव्यक्तकालौ ।
अन्त्यं प्रत्यक्पराक्च प्रथममुभयथा तत्र जीवेशभेदान्नित्या
भूतिर्मतिश्चेत्यपरमिह जडामादिमां केचिदाहुः ॥
तत्र द्रव्यं दशावत्प्रकृतिरिह गुणैः सत्त्वपूर्वैरुपेता
कालोऽब्दाद्याकृतिः स्यादणुरवगतिमाञ्जीरव ईशोऽन्य आत्मा ।
संप्रोक्ता नित्यभूतिस्त्रिगुणसमधिका सत्त्वयुक्ता तथैव
ज्ञातुर्ज्ञेयावभासो मतिरिति कथितं संग्रहाद् द्रव्यलक्ष्म ॥

इत्यादिना । **(त. मु. क. १·६-७)**

परंतु वेंकटनाथाने तत्त्वमुक्ताकलापमध्ये पदार्थांचे विभजन पुढीलप्रमाणे केले आहे –'जे तत्त्व जाणणारे आहेत ते असे सांगतात की प्रमाणसिद्ध तत्त्व द्रव्य आणि अद्रव्य या भेदांमुळे दोन प्रकारचे आहे. त्यांपैकी द्रव्य जड आणि अजड याप्रमाणे दोन प्रकारचे आहे. पहिले जड म्हणजे प्रकृति (अव्यक्त) आणि काल. दुसरे अजड प्रत्यक् आणि पराक् असे दोन प्रकारचे. पहिले प्रत्यक् जीव आणि ईश्वर याप्रमाणे दोन भिन्न प्रकारचे. दुसरे पराक् नित्य विभूति (वैकुंठ लोक) आणि मति (ज्ञान) याप्रमाणे दोन प्रकारचे. कोणी कोणी नित्यविभूति जड आहे असे म्हणतात. यांपैकी द्रव्य म्हणजे जे अवस्थांनी युक्त असते ते. प्रकृति म्हणजे जी सत्त्वप्रभृती तीन गुणांनी युक्त आहे ती. वर्ष, मास आदी रूपांत असणारा तो काल. जीवात्मा अणुपरिमाणाचा आणि ज्ञानाने युक्त असा आहे. दुसरा आत्मा (परमात्मा) म्हणजे ईश्वर. नित्यविभूति त्रिगुणातीत, तसेच (केवळ) सत्त्वगुणाने युक्त असल्याचे म्हटले आहे. ज्ञात्याला जो ज्ञेय पदार्थाचा अवभास ती मति. याप्रमाणे द्रव्याचे लक्षण थोडक्यात सांगितले आहे.' –इत्यादी श्लोकांमध्ये.

प्रत्यक् म्हणजे अन्तर्मुख आणि पराक् म्हणजे बहिर्मुख. पहिले स्वतःसाठीच प्रकाशमान होते, दुसरे इतरांसाठी.

जीवाचे स्वरूप

तत्र चिच्छब्दवाच्या जीवात्मानः परमात्मनः सकाशाद्भिन्ना नित्याश्च । तथा च श्रुतिः 'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया (मुं. ३·१·१; श्वे.४·६)' इत्यादिका । अत एवोक्तम् 'नानात्मानो व्यवस्थातः (वैशे. सू. ३·२·२०)' इति । तन्नित्यत्वमपि श्रुतिप्रसिद्धम् –

न जायते प्रियते वा विपश्चिमन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ।
अजो नित्यः शाश्ववतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥

(का. २·१८) इति । अपरथा कृतप्रणाशाकृताभ्यागमप्रसङ्गः । अत एवोक्तम् 'वीतरागजन्मादर्शनात् (न्या. सू. ३·१·२५)' इति । तदणुत्वमपि श्रुतिप्रसिद्धम्–

बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च ।
भागो जीवः स विज्ञेयः स चानन्त्याय कल्पते ॥ (श्वे. ५·९)

इति, 'आराग्रमात्रः पुरुषः (श्वेश. ५·८)', 'अणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः (मुं. ३·१·९)' इति च ।

यांपैकी चित्-शब्दाने ओळखले जाणारे जीवात्मे परमात्म्याहून भिन्न आणि नित्य आहेत. त्या अर्थाचे 'दोन पक्षी एकत्र राहणारे, परस्पर मित्र' इत्यादी श्रुतिवचन आहे. म्हणूनच वैशेषिकसूत्रांत 'भिन्न भिन्न अवस्थांत आढळत असल्यामुळे जीव भिन्न भिन्न आहेत' असे म्हटले आहे. जीवात्म्याचे नित्यत्व सुद्धा श्रुतीमध्ये प्रसिद्ध आहे —'हा ज्ञानी आत्मा जन्म घेत नाही किंवा मृत्यू पावत नाही. हा पूर्वी नव्हता अथवा पुढे असणार नाही असे नाही. हा जन्मरहित, नित्य, शाश्वत आणि पुरातन आहे. शरीराचा वध होत असता त्याचा वध होत नाही.' तसे नसेल तर केलेल्या कर्माचा फलोपभोगाशिवाय विनाश व न केलेल्या कर्माचा फलोपभोग असा प्रसंग उद्भवेल. म्हणूनच न्यायसूत्रात 'जे रागापासून मुक्त होतात त्यांना पुन्हा जन्म प्राप्त होत नाही म्हणून' असे म्हटले आहे. जीवाचे अणुपरिमाणत्व सुद्धा श्रुतीमध्ये प्रसिद्ध आहे —'केसाच्या अग्राच्या शंभराव्या भागाचे आणखी शंभर भाग केले असता जो अतिसूक्ष्म भाग निष्पन्न होईल तेवढ्या परिमाणाचा जीव आहे असे समजावे. आणि तो जीव (मोक्षरूपी) आनन्त्य प्राप्त करू शकतो.' 'पुरुष (म्हणजे जीव) अंकुशाच्या अग्राइतक्या परिमाणाचा आहे.' आणि 'आत्मा अणु आहे; शुद्ध मनाने त्याला जाणावे' याप्रमाणे.

'न जायते इ.'—काठकोपनिषदातील ह्या श्लोकात द्वितीय चरण अनवधानाने भगवद्गीतेतील त्या श्रुतीचा अनुवाद करणाऱ्या २·२० ह्या श्लोकाच्या द्वितीय चरणाच्या रूपात उद्धृत झाला आहे. उपनिषदातील मूळ चरण 'नायं कुतश्चिन्न बभूव कश्चित्' असा आहे.

अचित्चे स्वरूप

अचिच्छब्दवाच्यं दृश्यं जडं जगत्त्रिविधं भोग्यभोगोपकरणभोगायतनभेदात् ।

अचित् शब्दाने ओळखले जाणारे, दृश्यमान होणारे , जड जग भोग्य, भोगाचे साधन आणि भोगाचे अधिष्ठान याप्रमाणे तीन प्रकारचे आहे.

परमेश्वराचे स्वरूप, अर्चा आदी पाच मूर्ती

तस्य जगतः कर्तोपादानं चेश्वपरपदार्थः पुरुषोत्तमो वासुदेवादिपदवेदनीयः । तदप्युक्तम् —

वासुदेवः परं ब्रह्म कल्याणगुणसंयुतः ।
भुवनानामुपादानं कर्ता जीवनियामकः ॥ इति ।

स एव वासुदेवः परमकारुणिको भक्तवत्सलः परमपुरुषस्तदुपासकानुगुणतत्तत्फलप्रदानाय स्वलीलावशादर्चाविभवव्यू हसूक्ष्मान्तर्यामिभेदेन पञ्चसधावतिष्ठते । तत्रार्चा नाम प्रतिमादयः । रामाद्यवतारो

विभवः । व्यूहश्चतुर्विधो वासुदेवसंकर्षणप्रद्युम्नानिरूद्धसंज्ञकः । सूक्ष्मं संपूर्णषड्गुणं वासुदेवाख्यं परं ब्रह्म । गुणा अपहतपाप्मादयः, 'सोऽपहतपाप्मा विजरो विमृत्युर्विशोको विजिघत्सोऽपिपासः सत्यकामः सक्तसंकल्पः (छां. ८·७·३)' इति श्रुतेः । अन्तर्यामी सकलजीवनियामकः, 'य आत्मनि तिष्ठन्नात्मानमन्तरो यमयति (बृ. ३·७·२२)' इति श्रुतेः ।

त्या जगाचा कर्ता आणि उपादानकारण असा, ईश्वर ह्या शब्दाने निर्दिष्ट होणारा, सर्व पुरुषांमध्ये श्रेष्ठ, वासुदेव इत्यादी शब्दांनी ज्याचा बोध होतो तो होय. तसेच म्हटले आहे –'कल्याणकारी गुणांनी युक्त असा वासुदेव म्हणजेच परब्रह्म. तोच भुवनांचे उपादानकारण व निर्माता आणि जीवांचा नियामक आहे.' तोच वासुदेव अत्यंत दयार्द्र हृदयाचा, आपल्या भक्तांविषयी वात्सल्यपूर्ण असलेला असा परमपुरुष असून त्याच्या उपासकांना अनुरूप अशी विविध फले प्राप्त करून देण्याच्या उद्देशाने स्वतःच्या लीलेच्या आविर्भावाने अर्चा, विभव, व्यूह, सूक्ष्म आणि अन्तर्यामी याप्रमाणे पाच रूपांत अवस्थित आहे. त्यांपैकी अर्चा म्हणजे प्रतिमा इत्यादीच्या स्वरूपात उपस्थिती. विभव म्हणजे राम आदींच्या रूपात अवतार घेणे. व्यूह चार प्रकारचा– वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न आणि अनिरुद्ध ह्या संज्ञा असलेला. सूक्ष्म म्हणजे संपूर्ण सहा गुणांनी युक्त असे वासुदेव नावाचे परब्रह्म. पापरहितत्व इत्यादी गुण होत; कारण श्रुतीत म्हटले आहे 'तो पापरहित, जरारहित, मृत्युरहित, शोकरहित, भूक नसलेला, तहान नसलेला, सत्य स्वरूपाची कामना असलेला आणि सत्य स्वरूपाचा संकल्प असलेला असा आहे.' अन्तर्यामी म्हणजे सर्व जीवांचा नियामक, 'जो आत्म्याच्या आत राहून आत्म्याचे आतून नियमन करतो तो' या श्रुतीच्या आधारे.

'षड्गुण'–ज्ञान, ऐश्वर्य, वीर्य, शक्ति, बल आणि तेज हे सहा गुण वासुदेवाच्या ठिकाणी आहेत हे प्रसिद्ध आहे. परंतु प्रस्तुत ठिकाणी छांदोग्यातील अपहतपाप्मापासून अपिपासःपर्यंतचे सहा गुण किंवा सर्व आठही गुण अभिप्रेत आहेत असे समजावयास हरकत नाही.

तत्र पूर्वपूर्वमूर्त्युपासनया पुरूषार्थपरिपन्थिदुरितनिचयक्षये सत्युत्तरोत्तरमूर्त्युपास्त्यधिकारः । तदुक्तम् –

वासुदेवः स्वभक्तेषु वात्सल्यात्तत्तदीहितम् ।
अधिकार्यानुगुण्येन प्रयच्छति फलं बहु ॥

तदर्थं लीलया स्वीयाः पञ्च मूर्तीः करोति वै ।
प्रतिमादिकमर्चा स्यादवतारास्तु वैभवाः ॥

संकर्षणो वासुदेवः प्रद्युम्नश्चानिरुद्धकः ।
व्यूहश्चतुर्विधो ज्ञेयः सूक्ष्मं संपूर्णषड्गुणम् ॥

तदेव वासुदेवाख्यं परं ब्रह्म निगद्यते ।
अन्तर्यामी जीवसंस्थो जीवप्रेरक ईरितः ॥

य आत्मनीति वेदान्तवाक्यजालैर्निरूपितः ।
अर्चोपासनया क्षिप्ते कल्मषेऽधिकृतो भवेत् ॥

विभवोपासने पश्चाव्द्यूहोपास्तौ ततः परम् ।
सूक्ष्मे तदनु शक्तः स्यादन्तर्यामिणमीक्षितुम् ॥ इति ।

यांपैकी अगोदरच्या मूर्तीच्या उपासनेने पुरुषार्थाच्या सिद्धीच्या मार्गात विघ्नरूप असलेल्या पातकसमूहाचा क्षय झाला म्हणजे त्यानंतरच्या मूर्तीच्या उपासनेला अधिकार प्राप्त होतो. त्याप्रमाणे पुढील श्लोकांत सांगितले आहे—'आपल्या भक्तांवरील वात्सल्यामुळे वासुदेव अधिकाऱ्यांच्या अनुरोधाने त्यांचे त्यांचे वांछित असे पुष्कळ फळ देतो. त्यासाठी तो लीलेने आपल्या स्वतःच्या पाच मूर्ती निर्माण करतो. प्रतिमा वगैरे म्हणजे अर्चा होय; परंतु अवतार हे विभवरूप आहेत. संकर्षण, वासुदेव, प्रद्युम्न आणि अनिरुद्ध याप्रमाणे व्यूह चार प्रकारचा आहे असे समजावे. सूक्ष्म म्हणजे तेच, संपूर्ण सहा गुणांनी युक्त, वासुदेव नाव असलेले, परब्रह्म असे म्हणतात. अन्तर्यामी म्हणजे 'जो आत्म्यामध्ये' इत्यादी अनेक वेदान्तवाक्यांनी निरूपण केलेला, जीवात्म्यामध्ये असणारा व त्याचा प्रेरक परमात्मा असे म्हटले आहे. अर्चाच्या उपासनेने पाप दूर झाले की मनुष्य विभवाची उपासना करण्याला अधिकारी होतो; त्यानंतर व्यूहाची उपासना करण्यास अधिकारी, त्यानंतर सूक्ष्माची उपासना करण्यास; त्यानंतर तो अन्तर्यामी परमात्म्याला पहाण्यास समर्थ होतो.'

पाच प्रकारची उपासना

तदुपासनं च पञ्चाविधमभिगमनमुपादानमिज्या स्वाध्यायो योग इति श्रीपञ्चरात्रेऽभिहितम् । तत्राभिगमनं नाम देवतास्थानमार्गस्य संमार्जनोपलेपनादि । उपादानं गन्धपुष्पादिपूजासाधनसंपादनम् । इज्या नाम देवतापूजनम् । स्वाध्यायो नाम अर्थानुसंधानपूर्वको मन्त्रजपो वैष्णवसूक्तस्तोत्रपाठो नामसंकीर्तनं तत्त्वप्रतिपादकशास्त्राभ्यासश्चा । योगो नाम देवतानुसंधानम् ।

त्या वासुदेवाची उपासना अभिगमन, उपादान, इज्या, स्वाध्याय आणि योग याप्रमाणे पाच प्रकारची असल्याचे पञ्चरात्र सिद्धांतात म्हटले आहे. त्यांपैकी अभिगमन म्हणजे देवाच्या मंदिराकडे जाणारे रस्ते झाडणे, सारवणे इत्यादी. उपादान म्हणजे गन्ध, पुष्प वगैरे पूजेचे साहित्य गोळा करणे. इज्या म्हणजे देवतेची पूजा करणे. स्वाध्याय म्हणजे अर्थ ध्यानात आणून मंत्रांचा जप करणे, विष्णुविषयक सूक्ते व स्तोत्रे पाठ म्हणणे, (विष्णूच्या) नावांचा जप करणे आणि तत्त्वे प्रतिपादन करणाऱ्या शास्त्राचा अभ्यास करणे. योग म्हणजे देवतेचे ध्यान करणे.

मोक्षस्वरूप

एवमुपासनाकर्मसमुच्चिनतेन विज्ञानेन द्रष्टृदर्शने नष्टे भगवद्भक्तस्यतन्निष्ठस्य भक्तवत्सलः परमकारुणिकः पुरुषोत्तमः स्वयाथात्म्यानुभवानुगुणनिरवधिकानन्दरूपं पुनरावृत्तिरहितं स्वपदं प्रयच्छति । तथा च स्मृतिः —

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वमतम् ।
नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥
(भ. गी. ८·१५) इति ।

स्वभक्तं वासुदेवोऽपि संप्राप्यानन्दमक्षयम् ।
पुनरावृत्तिरहितं स्वीयं धाम प्रयच्छति ॥ इति च ।

याप्रमाणे केलेल्या उपासनारूपी कर्माने युक्त असलेल्या ज्ञानाच्या द्वारा द्रष्टा जो जीवात्मा त्याचे दर्शन नष्ट झाले म्हणजे भगवंतावर निष्ठा असणाऱ्या भगवद्भक्ताला तो भक्तांविषयी वात्सल्याने पूर्ण असलेला व अत्यंत दयार्द्र अंतःकरणाचा पुरुषोत्तम, आपला स्वतःचा यथार्थ अनुभव घेण्यास अनुरूप अशा निःसीम आनंदाच्या स्वरूपाचे, जेथून पुन्हा (संसारात) परत येत नाही असे, स्वतःचे स्थान प्राप्त करून देतो. त्याप्रमाणे स्मृतीत म्हटले आहे –'ज्यांना परम सिद्धी प्राप्त झाली आहे असे महात्मे माझ्या पदाला पोचल्यानंतर दुःखांचे निधान असलेल्या व शाश्वत नसलेल्या पुनर्जन्मरूपी संसारात पुन्हा येत नाहीत.' तसेच 'आपल्या भक्ताची प्राप्ती झाल्यावर वासुदेव सुद्धा त्याला आनंदरूप, अक्षय, जेथून पुन्हा परत येत नाही असे, स्वतःचे स्थान देतो.'

'समुच्चितेन'– रामानुजाचा कर्मज्ञानसमुच्चायवाद आहे.

'द्रष्टृदर्शन नष्टे'–दृश्-धातू जीवाच्या संसारांतर्गत, इंद्रियद्वारा होणाऱ्या, बोधाचा वाचक आहे. म्हणजे 'सांसारिक कर्मांची निवृत्ती होऊन' असा ह्या वचनाचा अर्थ आहे.

'अथातो ब्रम्हजिज्ञासा' स्त्राचा अर्थ

तदेतत्सर्वं हृदि निधाय महोपनिषन्मतावलम्बनेन भगवद्बोधायनाचार्यकृतां ब्रह्मसूत्रवृत्तिं विस्तीर्णामालक्ष्य रामानुजः शारीरकमीमांसाभाष्यमकार्षीत् । तत्र 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा (ब्र. सू. १·१·१)' इति प्रथमसूत्रस्यायमर्थः–अत्राथशब्दः पूर्ववृत्तकर्माधिगमनानन्तर्यार्थः । तदुक्तं वृत्तिकारेण 'वृत्तात्कर्माधिगमादनन्तरं ब्रह्म विविदिषति' इति । अतःशब्दो हेत्वर्थः । अधीतसाङ्गवेदस्याधिगततदर्थस्य विनश्वतरफलात्कर्मणो विरक्तत्वाद्धेतोः स्थिरमोक्षाभिलाषुकस्य तदुपायभूतब्रह्मजिज्ञासा भवति ।

हे सर्व लक्षात ठेवून आणि महत्त्वाच्या उपनिषदांतील विचारांच्या आधाराने भगवान बोधायनाचार्य यांनी लिहिलेली ब्रह्मसूत्रांवरील वृत्ती फार विस्तीर्ण आहे असे पाहून रामानुजाने शारीरकमीमांसेवर भाष्य (श्रीभाष्य) लिहिले. त्यातील 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' ह्या पहिल्या सूत्राचा अर्थ पुढीलप्रमाणे आहे – या ठिकाणी 'अथ' शब्दाचा अर्थ अगोदर (पूर्वमीमांसेत) वर्णन केल्याप्रमाणे कर्माचे ज्ञान झाल्यानंतर असा आहे. वृत्तिकार बोधायनाने तसे म्हटले आहे 'वर्णिलेले कर्मज्ञान झाल्यानंतर मनुष्य ब्रह्म जाणण्याची इच्छा करतो.' 'अतः' शब्द हेतुदर्शक आहे. ज्या मनुष्याने सर्व वेदाङ्गांसहित वेदांचे अध्ययन करून त्यांचा अर्थ समजून घेतला आहे तो विनश्वर फल असलेल्या कर्मापासून विरक्त होतो ह्या कारणास्तव स्थिरस्वरूप असलेल्या मोक्षाची अभिलाषा धरून तो त्या मोक्षाचा उपाय असलेले ब्रह्माचे ज्ञान प्राप्त करण्याची इच्छा करतो.

ब्रह्मशब्देन स्वभावतो निरस्तसमस्तदोषानवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणःपुरुषोत्तमोऽभिधीयते। एवं च कर्मज्ञानस्य तदनुष्ठानस्य च वैराग्योत्पादनद्वारा चित्तकल्मषापनयद्वारा च ब्रह्मज्ञानं प्रति साधनत्वेन तयोः कार्यकारणत्वेन पूर्वोत्तरमीमांसयोरेकशास्त्रत्वम् । अत एव वृत्तिकाराः 'एकमेवेदं शास्त्रं जैमिनीयेन षोडशलक्षणेन' इत्याहुः ।

'ब्रह्म' शब्दाने स्वभावतःच समस्त दोषांपासून मुक्त असलेल्या व ज्यांच्या अतिशयाला सीमा नाही अशा असंख्य कल्याणकारी गुणांचे निधान असलेल्या पुरुषोत्तमाचा बोध होतो. आणि याप्रमाणे कर्माचे ज्ञान व त्याचे अनुष्ठान ही वैराग्योत्पत्तिद्वारा व चित्तशुद्धिद्वारा ब्रह्मज्ञानाची साधने असल्यामुळे त्यांच्यात (कर्मज्ञान व ब्रह्मज्ञान यांत) कार्यकारणभाव संबंध आहे, आणि म्हणून पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा ही दोन्ही मिळून एकच शास्त्र आहे. म्हणूनच वृत्तिकारांनी म्हटले आहे –'जैमिनिप्रणीत सोळा अध्यायांनी युक्त शास्त्र एकच आहेत.'

'षोडशलक्षणेन'- जैमिनीच्या पूर्वमीमांसेत बारा अध्यायांनंतरच्या संकर्षकाण्डाचे चार अध्याय धरून सोळा होतात.

कर्मज्ञानसमुच्चय

कर्मफलस्य क्षयित्वं ब्रह्मज्ञानफलस्याक्षयित्वं 'परीक्ष्य लोकान्कर्मचितान्ब्राह्मणो निर्वेदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन (मुं १·२·१२)' इत्यादिश्रुतिभिरनुमानार्थापत्तयुपबृंहिताभिः प्रत्यपादि । एकैकनिन्दया कर्मविशिष्टस्य ज्ञानस्य मोक्षसाधनत्वं दर्शयति श्रुतिः –

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः ॥

(बृ. ४·४·१०; ईं.९)

विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह ।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते ॥ (ईं. ११) इत्यादि ।

कर्माचे फल क्षय होणारे आहे आणि ब्रह्मज्ञानाचे फल क्षय न होणारे असे आहे हे अनुमान व अर्थापत्ती ह्या प्रमाणांनी बळकटी आलेल्या 'कर्माने संपादित होणाऱ्या (स्वर्गादी) लोकांची नीट परीक्षा करून, कर्म केल्याने कर्माच्या पलीकडे असलेल्या परमात्म्याची प्राप्ती होत नाही, यास्तव ब्राह्मणाने वैराग्य अंगी दृढ करावे' इत्यादी श्रुतिवचनांत प्रतिपादन केले आहे. तसेच श्रुती एकेकट्या कर्माची व ज्ञानाची निंदा करून कर्मविशिष्ट ज्ञानच मोक्षाचे साधन आहे असे स्पष्ट करून दाखविते –' जे (कर्मरूप) अविद्येचे उपासना करतात ते घोर अशा अंधकारात प्रविष्ट होतात. परंतु जे केवळ विद्येतच रत आहेत ते त्याहून अधिक घोर अंधकारात पडतात. विद्या आणि अविद्या दोन्ही एकत्र जो जाणतो तो अविद्येच्या साहाय्याने मृत्युरूप संसार तरून जाऊन विद्येच्या द्वारा अमृतत्व प्राप्त करतो.' इत्यादी.

'अनुमान'– कर्मफलं विनाशि कृतकत्वात्, घटवत्; ब्रह्मज्ञानफलम् अविनाशि अकृतकत्वात्, आत्मवत् – यासारखे अनुमान. 'अर्थापत्ति' – त्याशिवाय कर्मत्याग करून ब्रह्मज्ञान मिळवू पहाणारांच्या कृतींची उपपत्ती लागत नाही म्हणून.

तदुक्तं पाञ्चतरात्ररहस्ये –

स एव करुणासिन्धुर्भगवान्भक्तवत्सलः ।
उपासकानुरोधेन भजते मूर्तिपञ्चकम् ॥

तदर्चाविभवव्यहसूक्ष्मान्तर्यामिसंज्ञकम् ।
यदाश्रित्यैव चिद्वर्गस्तत्तज्ज्ञेयं प्रपद्यते ॥

पूर्वपूर्वोदितोपास्तिविशेषक्षीणकल्मषः ।
उत्तरोत्तरमूर्तीनामुपास्त्यधिकृतो भवेत् ॥

एवं ह्यहरहः श्रौतस्मार्तधर्मानुसारतः ।
उक्तोपासनया पुंसां वासुदेवः प्रसीदति ॥

प्रसन्नात्मा हरिर्भक्त्या निदिध्यासनरूपया ।
अविद्यां कर्मसंघातरूपां सद्यो निवर्तयेत् ॥

ततः स्वाभाविकाः पुंसां ते संसारतिरोहिताः ।
आविर्भवन्ति कल्याणाः सर्वज्ञत्वादयो गुणाः ॥

एवं गुणाः समानाः स्युर्मुक्तानामीश्वरस्य च ।
सर्वकर्तृत्वमेवैकं तेभ्यो देवे विशिष्यते ॥

मुक्तास्तु शेषिणि ब्रह्मण्यशेषे शेषरूपिणः ।
सर्वानश्नुवते कामान्सह तेन विपश्चिता ॥ इति ।

पांचरात्ररहस्यामध्ये त्याप्रमाणे म्हटले आहे –'तोच करुणेचा सागर आणि भक्तांविषयी वात्सल्य असणारा परमेश्वर उपासकांच्या अनुरूपतेनुसार पाच प्रकराच्या मूर्ती – अर्चा, विभव, व्यूह, सूक्ष्म आणि अंतर्यामी ह्या संज्ञा असलेल्या – धारण करतो. ह्या मूर्तीच्या आधारानेच चिद्रूप जीव त्या त्या ज्ञेय वस्तूची प्राप्ती करतो. क्रमशः अगोदर सांगितलेल्या विशिष्ट उपासनेने पाप नष्ट झाले म्हणजे तो भक्त क्रमाने त्यापुढील मूर्तीची उपासना करण्यास अधिकारी बनतो. याप्रमाणे दररोज श्रौत आणि स्मार्त धर्माला अनुसरून केलेल्या वरील उपासनेमुळे वासुदेव मनुष्यांवर प्रसन्न होतो. सतत ध्यानरूप भक्तीने प्रसन्न झालेला हरी भक्तांच्या कर्मसंचयरूपी अविद्येचा तात्काळ नाश करतो. त्यामुळे संसाराने तिरोधान पावलेले मनुष्यांचे स्वाभाविक,

सर्वज्ञताप्रभृती कल्याणकारी, गुण प्रकट होतात. याप्रमाणे मुक्त जीवांचे आणि ईश्वराचे गुण समान होतात; फक्त सर्व जग निर्माण करण्याची शक्ती हा एक गुण ईश्वराच्या ठिकाणी अधिक आहे. परंतु अंगरूप नसलेल्या न अंगीस्वरूप असलेल्या ब्रह्मामध्ये त्याचे अंगभूत झालेले मुक्त जीवात्मे त्या सर्वज्ञ ब्रह्मासह सर्व कामांची प्राप्ती करतात.'

'सह विपश्चिता' – पाणिनीच्या 'सहयुक्तेऽप्रधाने (२·३·१९)' ह्या सूत्रानुसार 'सह' ने युक्त असलेल्या तृतीयाविभक्तीने गौणत्व निर्दिष्ट होते. म्हणून 'मुक्ताः' च्या बरोबर 'विपश्चित्' सुद्धा 'अश्नुवते' मधील क्रियेचा कर्ता आहे असे समजले तर मुक्तात्म्यांच्या मानाने सर्वज्ञ ईश्वरराला गौणत्व येईल. ह्या अनुचिततेचा परिहार करण्यासाठी 'कामान्' बरोबर 'विपश्चित्' हा त्या क्रियेचे कर्म आहे असे समजले पाहिजे. काम म्हणजे ईश्वराचे गुण असा अर्थ असल्यामुळे त्याच्या गुणांच्या मानाने त्याचे गौणत्व दोषास्पद ठरणार नाही. उलट त्या गुणांविषयी अधिक आदर व्यक्त होईल (अभ्यंकर). म्हणजे 'विपश्चिता सह अवस्थितान् कामान् अश्नुवते' असा अन्वय करावयाचा.

जिज्ञासा शब्दात ज्ञानाला प्राधान्य, इच्छेला नाही

तस्मात्तापत्रयातुरैरमृतत्वाय पुरुषोत्तमादिपदवेदनीयं ब्रह्म जिज्ञासितव्यमित्युक्तं भवति । 'प्रकृतिप्रत्ययौ प्रत्ययार्थप्राधान्येन सह ब्रूतः इतः सनोऽन्यत्र' इति वचनबलादिच्छाया इष्यमाणप्रधानत्वादिष्यमाणं ज्ञानमिह विधेयम् । तच्च ध्यानोपासनादिशब्दवाच्यं वेदनं न तु वाक्यजन्यमापातज्ञानम्, पदसंदर्भश्राविणो व्युत्पन्नस्य विधानमन्तरेणापि प्राप्तत्वात् । 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः (बृ. २·४·५)', 'आत्मेत्येवोपासीत (बृ. १·४·७)', 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत (बृ. ४·४·२१)', ' अनुविद्य विजानाति (छां. ८·७·१)' इत्यादिश्रुतिभ्यः ।

म्हणून (आध्यात्मिक, आधिभौतिक आणि आधिदैविक अशा) त्रिविध तापांनी गांजलेल्या मनुष्यांनी मोक्षप्राप्तीसाठी पुरुषोत्तमप्रभृती शब्दांनी ओळखल्या जाणाऱ्या ब्रह्माची जिज्ञासा करावी असा त्या सूत्राचा अर्थ आहे. 'प्रकृति (मूळशब्द) आणि त्याला लागणारा प्रत्यय हे दोघे मिळून प्रत्ययाच्या अर्थाला प्राधान्य देऊन अर्थ अभिव्यक्त करतात (असा व्याकरणाचा सामान्य नियम आहे); परंतु ज्या सन्-प्रकरणात हा नियम सांगितला आहे त्यातील (इतः) इच्छार्थी सन् (स) प्रत्ययाचाच ह्या नियमाला अपवाद आहे' ह्या वचनाच्या बळावर इच्छेपेक्षा ज्याची इच्छा करावयाची त्याला प्राधान्य असल्यामुळे इच्छेचा विषय जे ज्ञान ते प्रस्तुत ठिकाणी विधेय (विधीचा विषय) आहे. आणि ते ज्ञान म्हणजे ध्यान, उपासना आदी शब्दांनी ओळखले जाणारे (साक्षात्काररूप) वेदन, वाक्याचा अर्थ समजल्याने उत्पन्न होणारे तात्कालिक ज्ञान नाही; कारण तसे ज्ञान शब्दांचा संदर्भ ऐकणाऱ्या व्युत्पन्न पुरुषाला विधीशिवाय सुद्धा होते. 'आत्म्याचे दर्शन, श्रवण, मनन आणि निदिध्यासन केले पाहिजे', 'आत्म्याचीच उपासना करावी', '(श्रवण व मनन यांनी) आत्म्याला जाणून ध्यान करावे', '(श्रवणादींनी) आत्म्याला जाणून त्याचे साक्षात ज्ञान प्राप्त करतो' इत्यादी श्रुतिवचनांनी (ज्ञान म्हणजे ध्यान, उपासना) हे सिद्ध होते.

'विधेयम्' म्हणजे श्रुतीमध्ये ज्याच्याबद्दल विधि सांगितला आहे ते. उद्धृत केलेल्या श्रुतिवचनांमध्ये ज्ञान प्राप्त करून घ्यावे हा विधि आहे.

उपासनेविषयी विधी

अत्र 'श्रोतव्यः' इत्यनुवादः, अध्ययनविधिना साङ्गस्य स्वाध्यायस्य ग्रहणेऽधीतवेदस्य पुरुषस्य प्रयोजनवदर्थदर्शनात्तन्निर्णयाय स्वरसत एव श्रवणे प्रवर्तमानतया तस्य प्राप्तत्वात् । मन्तव्य इति चानुवादः, श्रवणप्रतिष्ठार्थत्वेन मननस्यापि प्राप्तत्वात् । अप्राप्ते शास्त्रमर्थवदिति न्यायात् । ध्यानं च तैलधारावदविच्छिन्नस्मृतिसंतानरूपमं तैलधारावदविच्छिन्नस्मृतिसंतानरूपमं, 'ध्रुवा स्मृतिः, स्मृतिप्रतिलम्भे सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्षः' इति ध्रुवायाः स्मृतेरेव मोक्षोपायत्वश्रवणात् । सा च स्मृतिर्दर्शनसमानाकारा,

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः ।
क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे ॥ (मुं. २·२·८)

इत्यनेनैकवाक्यत्वात् । तथा च 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' इत्थनेनास्या दर्शनरूपता विधीयते । भवति च भावनाप्रकर्षात्स्मृतेर्दर्शनरूपत्वम् । वाक्यकारेणैतत्सर्व प्रपञ्चितम् 'वेदनमुपासनं स्यात्' इत्यादिना ।

बृहदारण्यकोपनिषदातील वचनामध्ये 'श्रोतव्यः' या शब्दात (विधि नसून) अनुवाद आहे; कारण अध्ययन करण्याविषयीच्या (स्वाध्यायोऽध्येतव्यः ह्या) विधिवाक्यामुळे ज्या मनुष्याने वेदांचे अध्ययन केले आहे त्याला सांग वेदांचे ग्रहण करण्यात प्रयोजनयुक्त अर्थ असल्याचे दिसून आल्यामुळे त्या अर्थाचा निर्णय करून घेण्यासाठी तो स्वतः होऊनच (गुरुमुखातून) श्रवण करण्यास प्रवृत्त होत असल्याकारणाने ते (श्रवण विधिवाक्याशिवायच एक करावयाची गोष्ट म्हणून) प्राप्त होते. तसेच 'मन्तव्यः' यात सुद्धा अनुवाद आहे'; कारण जे श्रवण केले जाते ते पक्के व्हावे यासाठी (आवश्यक म्हणून) मनन प्राप्त होते. कारण मीमांसेचा असा नियम आहे की जे अन्यथा प्राप्त होत नसेल त्याविषयीच (विधिरूप) शास्त्र सार्थ ठरते. आणि (निदिध्यासितव्यम्' ह्या विधिवचनातील) ध्यान म्हणजे तेलाच्या धारेप्रमाणे अविच्छिन्न असे सतत केले जाणारे (परमेश्वराचे) स्मरण; कारण, 'सतत टिकणारे स्मरण; त्या स्मरणाची सिद्धी झाली की (अंतःकरणातील रागद्वेषादी) सर्व ग्रंथींचा लोप होतो' ह्या वचनात ध्रुवा स्मृती हीच मोक्षाचे साधन असल्याचे म्हटले आहे. आणि ही स्मृती (परमेश्वराच्या) दर्शनाशी एकरूप आहे. कारण हे वचन आणि 'त्या परमेश्वराचे दर्शन झाले म्हणजे त्या मनुष्याच्या अंतःकरणातील ग्रंथी तुटतात, सर्व संशय फिटतात आणि कर्मांचा क्षय होतो', हे वचन दोन्ही एकाच अर्थाची आहेत. आणि त्याप्रमाणे ' आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' या श्रुतिवचनात ही (ध्यानरूप) स्मृती दर्शनाच्या स्वरूपाची आहे असे दाखविले आहे. भावनेचा प्रकर्ष झाला म्हणजे स्मृती (ध्यान) दर्शनाचे रूप धारण करते (हे प्रसिद्ध आहे). वाक्यकाराने ह्या सर्वाचे विवेचन 'वेदन (ज्ञान करून घेणे) म्हणजे उपासना करणे' इत्यादी अशात केले आहे.

'अनुवादः' – इतरत्र सांगितलेल्या विधीमुळे प्राप्त होणाऱ्या कर्माविषयीचे विधान म्हणजे अनुवाद 'विधिरत्थन्तमप्राप्तौ', इतर प्रकारांनी एखादे कर्तव्य प्राप्त होत नसेल तरच त्याच्याविषयी 'अमुक करावे' असा विधी केला जातो. श्रवण आणि मनन अन्यथा (स्वाध्यायोऽध्येतव्यः या विधीमुळे) प्राप्त होतात; म्हणून 'श्रोतव्यः' आणि 'मन्तव्यः' यांत विधि नाही. 'निदिध्यासितव्यः' व 'द्रष्टव्यः' यांत विधि आहे; परंतु ध्यान व दर्शन एकरूप असल्यामुळे हे विधी भिन्नार्थ नाहीत. विधि 'ध्यान करावे' असा. त्याने दर्शन आपोआप होते; त्यासाठी काही निराळे करावे लागत नाही. हे सर्व प्रवचन ज्ञान म्हणजे ध्यान किंवा उपासना हे सिद्ध करण्यासाठी केले आहे.

ध्यान म्हणजे अनन्यभक्ति

तदेव ध्यानं विशिनष्टि श्रुतिः –

नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम् ॥
(का. २·२३)

इति । प्रियतम एव हि वरणीयो भवति । यथायं प्रियतम आत्मानं प्राप्नोति तथा स्वयमेव भगवान् प्रयतत इति भगवतैवाभिहितम् –

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।
ददामि बुद्धियोगं तं येन मानुपयान्ति ते ॥ (भ. गी. १०·१०)
इति ।
पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ॥ (भ. गी. ८·२२)
इति च ।

त्याच ध्यानाची विशेषता पुढील श्रुतीत सांगितली आहे–'ह्या आत्म्याची प्राप्ती प्रवचनाने होणार नाही, बुद्धिप्रकर्षाने होणार नाही किंवा पुष्कळ विद्याध्ययनाने होणार नाही. हा परमात्मा ज्या भक्ताची निवड करतो त्याला तो आपले स्वतःचे रूप प्रकट करून दाखवितो.' कारण जो अत्यंत आवडता असतो तोच निवड केली जाण्यास योग्य ठरतो. ह्या प्रियतम भक्ताला आपली (परमात्म्याची) प्राप्ती व्हावी यासाठी भगवंत स्वतःच प्रयत्न करतात हे त्यांनीच गीतेत सांगितले आहे –'सतत युक्त असलेल्या व प्रीतिपूर्वक माझी भक्ती करणाऱ्या त्या भक्तांना मी बुद्धियोग देतो; त्यामुळे त्यांना माझी प्राप्ती होते.' तसेच 'हे पार्था, अनन्य भक्तीनेच त्या परम पुरुषाची प्राप्ती होते.'

भक्तीच्या सिद्धीचे उपाय

भक्तिस्तु निरतिशयानन्दप्रियानन्यप्रयोजनसकलेतरवैतृष्ण्यवज्ज्ञानविशेष एव । तत्सिद्धिश्च विवेकादिभ्यो भवतीति वाक्यकारेणोक्तम्–'तल्लब्धिर्विवेकविमोकाभ्यासक्रियाकल्याणनवसादानुद्धर्षेभ्यः संभवान्निर्वचनाच्चि' इति । तत्र विवेको नामादुष्टादन्नात्सत्त्वशुद्धिः । अत्र निर्वचनम् 'आहारशुद्धेः सत्त्वशुद्धिः, सत्त्वशुध्द्या ध्रुवा स्मृतिः' इति । विमोकः क्रामानभिष्वङ्गः । 'शान्त उपासीत' इति निर्वचनम्। पुनः पुनः संशीलनमभ्यासः । निर्वचनं च स्मार्तमुदाहृतं भाष्यकारेण 'सदा तद्भावभावितः (भ. गी. ८·६)' इति । श्रौतस्मार्तकर्मानुष्ठानं शक्तितः क्रिया । 'क्रियावानेष ब्रह्मविदां वरिष्ठः' इति निर्वचनम् । सत्यार्जवदयादानादीनि कल्याणानि । 'सत्येन लभ्यते' इत्यादि निर्वचनम् । दैन्यविपर्ययोऽनवसादः । 'नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः' (मुण्डक ३·२·४) इति निर्वचनम् । तद्विपर्ययजा तुष्टिरुद्धर्षः, तद्विपर्ययोऽनुद्धर्षः । 'शान्तो दान्तः' इति निर्वचनम् ।

परंतु भक्ती म्हणजे एक विशिष्ट प्रकारचे ज्ञानच, ज्या ज्ञानात निरतिशय आनंद देणाऱ्या व आवडत्या अशा परमात्म्याच्या प्राप्तीशिवाय दुसरे काही प्रयोजन असत नाही आणि ज्यात इतर सर्व गोष्टींविषयी वैराग्य

असते असे (ज्ञान). आणि त्या ज्ञानाची सिद्धी विवेक आदींच्यामुळे होते हे वाक्यकाराने सांगितले आहे– 'संभाव्यता असल्यामुळे आणि तसे श्रुतिवचन असल्याकारणाने विवेक, विमोक, अभ्यास, क्रिया, कल्याण, अनवसाद आणि अनुद्धर्ष यांच्या द्वारा त्या परमात्म्याची प्राप्ती होते.' त्यांपैकी विवेक म्हणजे सर्व प्रकारे शुद्ध असलेल्या आहारामुळे होणारी सत्त्वशुद्धी. 'आहारशुद्धीमुळे सत्त्वशुद्धी होते आणि सत्त्वशुद्धीमुळे ध्रुवस्मृती (ध्यान) संभाव्य होते' हे त्याला आधारभूत श्रुतिवचन. विमोक म्हणजे कामाविषयी अनासक्ती. 'शान्त होऊन (विषयांपासून अलिप्त होऊन) उपासना करावी' हे तत्संबंधी वचन. अभ्यास म्हणजे पुन्हा पुन्हा परिशीलन करणे. यासंबंधात भाष्यकाराने 'सदा त्या परमात्म्याच्या चिंतनाने भावित होऊन' हे स्मृतितील वचन उद्धृत केले आहे. श्रुतींत आणि स्मृतींत विहित केलेल्या कर्मांचे शक्तीप्रमाणे अनुष्ठान म्हणजे क्रिया. 'ब्रह्म जाणणाऱ्यांमध्ये क्रिया करणारा सर्वांत श्रेष्ठ' असे त्यासंबंधी निर्वचन. सत्य, ऋजुता, दया, दान इत्यादी कल्याणकारी गोष्टी होत. 'सत्याने त्याची प्राप्ती होते' इत्यादी तद्विषयक निर्वचन. दैन्याच्या उलट स्थिती म्हणजे अनवसाद (हातपाय न गाळणे). 'जो बलहीन आहे त्याला ह्या आत्म्याची प्राप्ती होणे संभवनीय नाही' हे तद्विषयक निर्वचन. दैन्याच्या विपर्ययामुळे उत्पन्न होणारी तुष्टी म्हणजे उद्धर्ष (अतिरिक्त हर्ष); त्याचा अभाव तो अनुद्धर्ष. 'शान्त, दान्त' हे त्याविषयीचे निर्वचन.

'संभवात्' –विवेक वगैरे सर्व साध्य झाले म्हणजे परमेश्वारप्राप्तीची संभाव्यता उत्पन्न होते. 'निर्वचन' म्हणजे श्रुतीतून उद्धृत केलेले वचन, विवेक वगैरेची आवश्यकता दाखवून देण्यासाठी.

तदेवंविधनियमविशेषसमासादितपुरुषोत्तमप्रसादविध्वस्ततमःस्वान्तस्य अनन्यप्रयोजनानवरत-निरतिशयप्रियविशदात्मप्रत्ययावभसतापन्नध्यानरूपया भक्त्या पुरुषोत्तमपदं लभ्यत इति सिद्धम्। यदुक्तं यामुनेन 'उभयपरिकर्मितस्वान्तस्यैकान्तिकात्यन्तिकभक्तियोगो लभ्यः' इति। ज्ञानकर्मयोग-संस्कृतान्तःकरणस्येत्यर्थः ।

तेव्हा ह्या प्रकारच्या (विवेक, विमोक आदी) विशेष नियमांनी प्राप्त झालेल्या पुरुषोत्तमाच्या प्रसादाने ज्याच्या अंतःकरणातील अंधकार नष्ट झाला आहे त्याला दुसरे कोणतेही प्रयोजन नसलेल्या, निरंतर, अतिशय आवडणाऱ्या आत्म्याच्या स्पष्ट प्रतीतीच्या रूपात भासमान होणाऱ्या, ध्यानाच्या स्वरूपातील भक्तीने पुरुषोत्तमाच्या पदाची प्राप्ती होते हे सिद्ध होते. यामुनाचार्यांनी म्हटलेच आहे '(ज्ञान व कर्म ह्या) दोहोंनी ज्याचे अंतःकरण शुद्ध झाले आहे त्याला एकांतिक आणि आत्यंतिक अशा भक्तीचा लाभ होतो.' ज्ञानयोग व कर्मयोग यांनी ज्याचे अंतःकरण शुद्ध झाले आहे त्याला असा याचा अर्थ.

ब्रह्माचे लक्षण

किं पुनर्ब्रह्म जिज्ञासितव्यमित्यपेक्षायां लक्षणमुक्तम् 'जन्माद्यस्य यतः (ब्र. सू. १·१·२)' इति । जन्मादीति सृष्टिस्थितिप्रलयम् । तद्गुणसंविज्ञानो बहुव्रीहिः । अस्याचिन्त्यविविधविचित्ररचनस्य नियतदेशकालभोगब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तक्षेत्रज्ञमिश्रस्य जगतः । यतो यस्मात्सर्वेश्वरात् । निखिलहेयप्रत्यनीकस्वरूपात् सत्यसंकल्पाद्यनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणात् सर्वज्ञात्सर्वशक्तेः पुंसः सृष्टिस्थितिप्रलयाः प्रवर्तन्त इति सूत्रार्थः ।

ज्याची जिज्ञासा करावयाची ते ब्रह्म म्हणजे काय अशी अपेक्षा निर्माण होते. म्हणून 'ज्याच्यापासून ह्या जगाची निर्मिती आदी होते (ते ब्रह्म)' अशी त्याची व्याख्या केली आहे. 'जन्मादि' म्हणजे सृष्टी, स्थिती आणि प्रलय. हा तद्गुणसंविज्ञान बहुव्रीहि समास आहे. 'अस्य' म्हणजे अतर्क्य असलेल्या विविध प्रकारच्या रचनांनी युक्त अशा, व ठरलेल्या प्रदेशात व ठरलेल्या वेळी आपापले भोग भोगणाऱ्या ब्रह्मदेवापासून तृणापर्यंतच्या क्षेत्रज्ञ जीवांनी भरलेल्या अशा ह्या जगाची. 'यतः' म्हणजे ज्या सर्वेश्वरापासून. म्हणजे सूत्राचा अर्थ असा की सृष्टी, स्थिती आणि प्रलय हे, सर्व त्याज्य वस्तूंच्या विरुद्ध स्वरूप असलेल्या, सत्यसंकल्पप्रभृती अमर्याद अतिशयांनी युक्त, असंख्य कल्याणकारी गुण असलेल्या, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् अशा पुरुषापासून प्रवृत्त होतात.

'तद्गुणसंविज्ञानः बहुव्रीहिः '– ज्या बहुव्रीही समासाच्या अर्थात त्याच्या अवयवांच्या अर्थाचा समावेश केला जाऊन ते अर्थ अभिप्रेत क्रियेशी अन्वित होतात तो तद्गुणसंविज्ञान. 'लम्बकर्णमानयति' यातील गर्दभाबरोबर त्याचे लंब कर्ण सुद्धा आणले जातात. 'जन्म आदि यस्य तत्' हा बहुव्रीही समास तद्गुणसंविज्ञान आहे याचा अर्थ ह्या समासाच्या अर्थात जन्म शब्दाचा अर्थ अंतर्भूत आहे. म्हणजे जन्म वगळून इतर दोन गोष्टींचाच बोध होतो असे समजावयाचे नाही.

ब्रह्म शास्त्रानेच ज्ञेय

इत्थंभूते ब्रह्मणि किं प्रमाणमिति जिज्ञासायां शास्त्रमेव प्रमाणमित्युक्तम् 'शास्त्रयोनित्वात् (ब्र. सू. १·१·३)' इति । शास्त्रं योनिः कारणं प्रमाणं यस्य तच्छास्त्रयोनि, तस्य भावः तत्त्वं, तस्मात् । ब्रह्मज्ञानकारणत्वाच्छास्त्रस्य तद्योनित्वं ब्रह्मण इत्यर्थः । न च ब्रह्मणः प्रमाणान्तरगम्यत्वं शङ्कितुं शक्यम् । अतीन्द्रियत्वेन प्रत्यक्षस्य तत्र प्रवृत्त्यनुपपत्तेः । नापि महार्णवादिकं सकर्तृकं कार्यत्वाद् घटवदित्यनुमानम्, तस्य पुतिकूष्माण्डायमानत्वात् । तल्लक्षणं ब्रह्म 'यतो वा इमानि भूतानि (तै. २·१·१)' इत्यादि वाक्यं प्रतिपादयतीति स्थितम् ।

अशा प्रकारच्या ब्रह्माच्या अस्तित्वाला प्रमाण काय हे जाणण्याची इच्छा झाल्यास शास्त्रच त्या बाबतीत प्रमाण आहे हे 'शास्त्र त्याचे मूळ असल्यामुळे' ह्या सूत्रात सांगितले आहे. शास्त्र ज्याची योनि म्हणजे कारण म्हणजेच प्रमाण आहे ते शास्त्रयोनि. त्याला त्व-प्रत्यय लागून बनलेले भाववाचक नाम शास्त्रयोनित्व, त्यामुळे. शास्त्र हे ब्रह्मज्ञानास कारणीभूत होत असल्यामुळे त्याला ब्रह्माची योनी म्हटले आहे असा याचा अर्थ. दुसऱ्या कोणत्या तरी प्रमाणाने ब्रह्माचे ज्ञान होऊ शकेल अशी शंका सुद्धा घेता येणार नाही. ते अतींद्रिय असल्यामुळे प्रत्यक्ष प्रमाणाला तेथे अवसर संभाव्य नाही. 'मोठमोठे सागर आदी कार्य आहेत म्हणून घटाप्रमाणेच त्यांना (ईश्वररूप) निर्माता आहे' हे अनुमान सुद्धा प्रमाण नाही, कारण दुर्गंधयुक्त सडलेल्या कोहळ्यासारखे ते (जवळून तपासण्यास अयोग्य) आहे. 'ज्याच्यापासूनही सर्व महाभूते (निर्माण झाली)' इत्यादी श्रुतिवचनांत वर व्याख्या केल्याप्रमाणे ब्रह्माचे प्रतिपादन केले आहे म्हणून हे निश्चित आहे.

सागर वगैरे कार्य आहेत हे असिद्ध आहे. सर्वांचा निर्माता एकच असे का समजावे? महर्षी, देवता हेही निर्माते असू शकतील. एकच ईश्वर शरीरधारी समजावयाचा का शरीरहीन? दोन्ही पर्यायांत अनेक आपत्ती ओढवतात – याप्रमाणे ते अनुमान पूतिकूष्मांडासारखे आहे.

ब्रह्मविषयक शास्त्रसमन्वय

यद्यपि ब्रह्म प्रमाणान्तरगोचरतां नावतरति तथापि प्रवृत्तिनिवृत्तिपरत्वाभावे सिद्धरूपं ब्रह्म न शास्त्रं प्रतिपादयितुं प्रभवतीत्येतत्पर्यनुयोगपरिहारायोक्तम् 'तत्तु समन्वयात् (ब्र. सू. १·१·४)' इति । तुशब्दः प्रसक्ताशङ्काव्यावृत्त्यर्थः । तच्छास्त्रप्रमाणकत्वं ब्रह्मणः संभवत्येव । कुतः । समन्वयात् । परमपुरुषार्थभूतस्यैव ब्रह्मणोऽभिधेयतयान्वयादित्यर्थः । न च प्रवृत्तिनिवृत्त्योरन्यतरविरहिणः प्रयोजनशून्यत्वम् । स्वरूपपरेष्वपि 'पुत्रस्ते जातः', 'नायं सर्पः' इत्यादिषु हर्षप्राप्तिभयनिवृत्तिरूपप्रयोजनवत्त्वं दृष्टमेवेति न किंचिदनुपपन्नम् ।

दिङ्मात्रमिह प्रदर्शितम् । विस्तरस्त्वाकरादेवावगन्तव्य इति विस्तारभीरुणोदास्यत इति सर्वमनाकुलम् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे रामानुजदर्शनम् ।

'जरी ब्रह्मज्ञान इतर प्रमाणांनी होण्यासारखे नाही, तरी प्रवृत्तिपर अथवा निवृत्तिपर नसल्याकारणाने सिद्धस्वरूप असलेल्या ब्रह्माचे प्रतिपादन करण्यास शास्त्र समर्थ नाही' ह्या आक्षेपाचा परिहार करण्यासाठी 'परंतु ते समन्वयामुळे' असे पुढील सूत्रात म्हटले आहे. 'त्यात' तु शब्द संभाव्य शंकेचे निवारण करण्यासाठी वापरला आहे. 'तत्' म्हणजे ब्रह्माच्या अस्तित्वाला शास्त्र प्रमाण आहे ही गोष्ट संभाव्य आहेच. कशावरून? (त्याचे उत्तर) समन्वयामुळे. सर्वश्रेष्ठ अशा पुरुषार्थाच्या स्वरूपाचे जे ब्रह्म तेच ह्या शास्त्राच्या प्रतिपादनाचा विषय म्हणून अन्वित होते या कारणास्तव असा अर्थ. आणि असेही मुळीच नाही की प्रवृत्तिपर अथवा निवृत्तिपर नसलेली गोष्ट प्रयोजनरहितच असते. 'तुला मुलगा झाला आहे', 'हा साप नाही' इत्यादी विधाने (प्रवृत्तिनिवृत्तिपर नसून) स्वरूप प्रकट करणारी असली तरी हर्षप्राप्ती आणि भयनिवारण ही त्यांची (अनुक्रमे) प्रयोजने असल्याचे दिसून येतेच, म्हणून प्रस्तुत बाबतीतही काही अनुपपन्न नाही.

येथे केवळ दिशा दाखवून दिली आहे. परिपूर्ण माहिती मूळ ग्रंथांतून मिळवावी; म्हणून प्रस्तुत ग्रंथ फार मोठा होईल या भीतीने येथेच थांबतो – हे सर्व स्पष्ट आहे.

शास्त्र प्रवृत्तिपर किंवा निवृत्तिपर अशाच गोष्टींचे निरूपण करते. ब्रह्म तसे नाही. तेव्हा शास्त्रात त्याचे प्रतिपादन शक्य नाही – असा संभाव्य आक्षेप. प्रवृत्तिनिवृत्तिपर नसताही शास्त्र प्रयोजनयुक्त असू शकते हे त्याचे समाधान.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील रामानुजदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

५ पूर्णप्रज्ञ—दर्शन (द्वैत वेदान्त)

भेद, अभेद, भेदाभेद हे त्रैविध्य अमान्य

तदेतद्रामानुजमतं जीवाणुत्वदासत्ववेदापौरूषेयत्वसिद्धार्थबोधकत्वस्वतःप्रमाणत्वप्रमाणत्रित्वपञ्चरात्रोपजीव्यत्वप्रपञ्चभेदसत्यत्वादिसाम्येऽपि परस्परविरुद्धभेदादिपक्षत्रयकक्षीकारेण क्षपणकपक्षनिक्षिप्तमित्युपेक्षमाणः 'स आत्मा तत्त्वमासि (छां. ६·८·७)' इत्यादिवेदान्तवाक्यजातस्य भङ्ग्यन्तरेणार्थान्तरपरत्वमुपपाद्या ब्रह्ममीमांसाविवरणव्याजेन आनन्दतीर्थः प्रस्थानान्तरमास्थिषत ।

रामानुजाच्या ह्या मतात 'जीव अणु परिमाणाचा आहे, तो ईश्वराचा दास आहे. वेद अपौरुषेय आहेत, ते (ब्रह्म ह्या) सिद्ध अर्थाचा बोध करून देतात, ते त्यांच्या स्वतःच्या बाबतीत स्वतःच प्रमाण आहेत, प्रमाण (प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द असे) तीन आहेत, पञ्चरात्राच्या सिद्धांतावर अवलंबून असणे, संसार ईश्वराहून भिन्न हे सत्य आहे असे मानणे' इत्यादी प्रकारचे साम्य असले तरी त्यात भेद, अभेद आणि भेदाभेद ह्या परस्परविरुद्ध तीन पक्षांचा स्वीकार केलेला असल्याकारणाने ते मत आर्हतांच्या (सप्तभङ्गीनयासारख्या) मताच्या बाजूचेच म्हणून त्याची उपेक्षा करून आनन्दतीर्थाने 'तो आत्मा; ते तूच आहेस' इत्यादी उपनिषदांतील सर्व वचने निराळ्या प्रकाराने भिन्न अर्थाची आहेत असे दाखवून ब्रह्मसूत्रावर भाष्य लिहिण्याच्या निमित्ताने दुसऱ्या स्वतंत्र संप्रदायाची स्थापना केली.

स्वतंत्र तत्त्व —सद्‌गुणयुक्त विष्णु

तन्मते हि द्विविधं तत्त्वं स्वतन्त्रपरतन्त्रभेदात् । तदुक्तं तत्त्वविवेके—

स्वतंन्त्रं परतन्त्रं च द्विविधं तत्त्वमुच्यते ।
स्वतन्त्रो भगवान्विष्णुर्निर्दोषोऽशेषसद्‌गुणः ॥ इति ।

त्या आनन्दतीर्थाच्या मतानुसार स्वतंत्र आणि परतंत्र असा भेद असल्यामुळे तत्त्व दोन प्रकारचे आहे. तत्त्वविवेक नामक ग्रंथात त्याने म्हटले आहे —'तत्त्व स्वतंत्र आणि परतंत्र असे दोन प्रकारचे असल्याचे म्हटले आहे. स्वतंत्र तत्त्व म्हणजे दोषरहित आणि सर्व सद्‌गुणांनी पूर्ण असा भागवान् विष्णु.'

ननु सजातीयविजातीयस्वगतनानात्वशून्यं ब्रह्म तत्त्वमिति प्रतिपादकेषु वेदान्तेषु जागरूकेषु कथमशेषसद्‌गुणत्वं कथ्यत इति चेत्, मैवम्, भेदप्रमापकबहुप्रमाणविरोधेन तेषां तत्र प्रामाण्यानुपपत्तेः ।

(यावर आक्षेप—) आपल्याच जातीच्या (जीवात्म्यासारख्या) पदार्थाहून, (आकाशासारख्या) दुसऱ्या जातीच्या पदार्थांहून आणि स्वतःच्या ठिकाणच्या (अवयव, गुण इत्यादी) विशेषांहून जे कोणत्याही प्रकारे भिन्न नाही असेच ब्रह्म (एकमात्र) तत्त्व आहे असे प्रतिपदन करणारी उपनिषद्वाक्ये जागरूक असता सर्व सद्‌गुणांनी युक्त असल्याचे विधान कसे काय करता? या आक्षेपाला आमचे उत्तर असे की तो बरोबर नाही. कारण, भेदाचे

प्रामाण्य सिद्ध करणाऱ्या अनेक प्रमाणांच्या विरुद्ध असल्याकारणाने त्या (अभेदप्रतिपादक) वेदांतवाक्यांचे प्रामाण्य त्यासंबंधात अनुपपन्न (अत एव अत्वीकार्य) आहे.

'वेदान्तेषु'– 'सदेव सोम्य इदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' इत्यादी उपनिषदांतील वचने.

भेदाचे प्रत्यक्ष ज्ञान; त्यावर आक्षेप

तथा हि प्रत्यक्षं तावदिदमस्माद्भिन्नमिति नीलपीतादेर्भेदमध्यक्षयति । अथ मन्येथाः – किं प्रत्यक्षं भेदमेवावगाहते किं वा धर्मिप्रतियोगिघटितम् । न प्रथमः, धर्मिप्रतियोगिप्रतिपत्तिमन्तरेण तत्सापेक्षस्य भेदस्याशक्याध्यवसायात् । द्वितीयेऽपि धर्मिप्रतियोगिग्रहणपुरःसरं भेदग्रहणमथवा युगपत्तत्सर्वग्रहणम् । न पूर्वः, बुद्धेर्विरम्य व्यापाराभावात्, अन्योन्याश्रयप्रसङ्गाच्च । नापि चरमः, कार्यकारणबुध्द्योर्यौगपद्याभावात् । धर्मप्रतीतिर्हि भेदप्रत्ययस्य कारणम् । एवं प्रतियोगिप्रतीतिरपि । संनिहितेऽपि धर्मिणि व्यवहितप्रतियोगिज्ञानमन्तरेण भेदस्याज्ञातत्वेन, अन्वयव्यतिरेकाभ्यां कार्यकारणभावावगमात् । तस्मान्न भेदप्रत्यक्षं सुप्रसरमिति चेत् –

ह्याचे स्पष्टीकरण असे –प्रत्यक्ष प्रमाण 'हे ह्यापासून भिन्न' या रूपात नील, पीत इत्यादींमधील भेदाची प्रतीती करून देते. यावर अभेदवादी पुढीलप्रमाणे प्रश्न उपस्थित करून वाद करून शकेल–प्रत्यक्ष प्रमाणाने केवळ एकट्या भेदाचेच ज्ञान होते की (मूळ वस्तू, नील आणि त्याच्याहून भिन्न असलेली वस्तू, पीत ह्या अनुक्रमे) धर्मी आणि प्रतियोगी असलेल्या पदार्थांसह त्यांच्यातील भेदाचे ज्ञान होते? यांपैकी पहिला विकल्प संभाव्य नाही; कारण, धर्मी आणि प्रतियोगी यांचे ज्ञान असल्याशिवाय त्यांच्यातील भेदाचा निर्णय होणे अशक्य आहे. दुसऱ्या विकल्पात सुद्धा धर्मी आणि प्रतियोगी यांचे ज्ञान प्रथम होते व नंतर भेदाचे ज्ञान होते की त्या सर्वांचे ज्ञान एकाच वेळेस होते? यांपैकी पहिला पर्याय अस्वीकार्य आहे, कारण (एका वस्तूचे ग्रहण करून) थांबलेली बुद्धी (दुसऱ्या वस्तूचे ग्रहण करण्याचा) व्यापार करण्यास असमर्थ असते; शिवाय, त्यात अन्योन्याश्रयदोषाचा प्रसंग उद्भवेल. दुसरा पर्याय सुद्धा स्वीकार्य नाही, कारण कार्याचे ज्ञान व कारणाचे ज्ञान दोन्ही एकाच वेळेस होणे संभवनीय नाही. (नील) धर्मीची प्रतीती ही भेदाच्या प्रतीतीचे कारण होय. त्याचप्रमाणे (पीत) प्रतियोगीची प्रतीती सुद्धा (भेदप्रतीतीचे कारण). याउलट धर्मी संनिध असताही दूर असलेल्या प्रतियोगीचे ज्ञान झाले नाही तर भेदाचे ज्ञान होणार नाही. याप्रमाणे अन्वय व व्यतिरेक ह्या दोन्ही प्रकारच्या संबंधांमुळे (धर्मिप्रतियोगिज्ञान व भेदाज्ञान यांच्यातील) कार्यकारणभावरूप संबंध स्पष्टपणे प्रतीत होतो. या कारणांस्तव भेदाच्या प्रत्यक्षज्ञानाला नीट अवकाशच नाही असा आक्षेप (अभेदवाद्याने) घेतला तर –

'नीलं पीताद्भिन्नम्' या विधानात नील हे धर्मी व पीत हे त्याचे प्रतियोगी.

'बुद्धेर्विरम्य व्यापाराभावात्'–एका वस्तूचे ज्ञान झाले की त्या ज्ञानाचा व्यापार तेथेच थांबतो व ते ज्ञान दुसऱ्या वस्तूची प्रतीती करून देऊ शकत नाही. दुसऱ्या वस्तूची प्रतीती झालीच तर ती दुसऱ्या ज्ञानाने होते, त्याच अगोदरच्या ज्ञानाने नाही.

'अन्योन्याश्रयप्रसङ्गात्' – धर्मी व प्रतियोगी यांचे ज्ञान झाल्याशिवाय त्यांच्यातील भेदाचे ज्ञान होणार नाही आणि भेदाच्या ज्ञानाशिवाय त्या दोहोंचे ज्ञान होणार नाही–असा हा अन्योन्याश्रयदोष.

आक्षेपाला उत्तर : स्वरूपभेद स्वीकारून

किं वस्तुस्वरूपभेदवादिनं प्रतीमानि दूषणानि उद्घुष्यन्ते किं वा धर्मभेदवादिनं प्रति । प्रथमे चोरापराधान्माण्डव्यनिग्रहन्यायापातः, भवदभिधीयमानदूषणानां तदविषयत्वात्। ननु वस्तुस्वरूपस्यैव भेदत्वे प्रतियोगिसापेक्षत्वं न घटते घटवत्, प्रतियोगिसापेक्ष एव सर्वत्र भेदः प्रथत इति चेत्, न, प्रथमं सर्वतो विलक्षणतया वस्तुस्वरूपे ज्ञायमाने प्रतियोग्यपेक्षया विशिष्टव्यवहारोपपत्तेः । तथा हि परिमाणघटितं वस्तुस्वरूपं प्रथममवगम्यते पश्चात्प्रतियोगिविशेषापेक्षया ह्रस्वं दीर्घमिति तदेव विशिष्य व्यवहारभाजनं भवति । तदुक्तं विष्णुतत्त्वनिर्णये–'न च विशेषणविशेष्यतया भेदसिद्धिः, विशेषणविशेष्यभावश्च भेदापेक्षः; धर्मिप्रतियोग्यपेक्षया भेदसिद्धिः, भेदापेक्षं च धर्मिप्रतियोगित्वम् इत्यन्योन्याश्रयतया भेदस्यायुक्तिः, पदार्थस्वरूपत्वाद्भेदस्य' इत्यादिना ।

आम्ही असे विचारतो की हा जो दूषणांचा उद्घोष तुम्ही केला आहे तो पदार्थाचे विशिष्ट स्वरूप म्हणजेच भेद असे मानणाऱ्यांच्या संबंधात की भेद हा पदार्थाचा धर्म असे मानणाऱ्यांच्या संबंधात? पहिला पर्याय अभिप्रेत असेल तर चोराच्या अपराधाबद्दल माण्डव्य ऋषीला झालेल्या शिक्षेसारखा तो प्रकार होईल; कारण, तुम्ही जी दूषणे म्हणून दाखविली आहेत ती स्वरूपभेदाच्या संबंधात गैरलागू आहेत. यावर जर (धर्मभेदवाद्याने) आक्षेप घेतला की वस्तूचे स्वरूप म्हणजेच भेद असे समजले तर ज्याप्रमाणे घटप्रतीतीला प्रतियोगीची अपेक्षा नसते त्याप्रमाणे त्याच्या भेदाच्या प्रतीतीलाही प्रतियोगीची अपेक्षा असणार नाही; परंतु हे प्रसिद्ध आहे की सर्वत्र भेद हा प्रतियोगिसापेक्षच असतो–तर आम्ही म्हणतो की तसे नाही. इतर सर्व पदार्थांपेक्षा निराळे असे वस्तूच्या (भिन्न) स्वरूपाचे ज्ञान अगोदर झाले तरच प्रतियोगिसापेक्ष अशा विशिष्ट व्यवहाराची उपपत्ती लागते. उदाहरणार्थ, अमुकएक परिमाण असलेले वस्तूचे स्वरूप प्रथम ज्ञात होते आणि नंतर प्रतियोगीच्या वैशिष्ट्याच्या तुलनेने ह्रस्व, दीर्घ अशा प्रकारे विशिष्ट होऊन तीच वस्तू व्यवहारात उपयोजिली जाते. **विष्णुतत्त्वनिर्णय** ग्रंथात (आनंदतीर्थाने) म्हटले आहे –'(पदार्थ व भेद यांतील) विशेषणविशेष्यभाव-संबंधामुळे भेदाची सिद्धी आणि हा विशेषणविशेष्यभाव-संबंध भेदावर अवलंबून, (तसेच) धर्मी व प्रतियोगी यांच्या द्वारा भेदाची सिद्धी आणि धर्मित्व व प्रतियोगित्व ही भेदावर अवलंबून – या प्रकारचा (द्विविध) अन्योन्यश्रयदोष असल्याकारणाने भेदवाद युक्तिसंगत नाही असे मुळीच नाही. कारण, भेद म्हणजे (केवळ) पदार्थाचे स्वरूप' इत्यादी.

भेदवादी दोन प्रकारचे आहेत –स्वरूपभेदवादी मध्वानुयायी व धर्मभेदवादी वैशेषिकादी. भेद म्हणजे पदार्थाचे विशिष्ट स्वरूप, घटाचे कम्बुग्रीवादिमत्त्व वगैरे, असे स्वरूपभेदवाद्यांचे म्हणणे. ह्या भेदाला प्रतियोगीची मुळीच आवश्यकता नाही. धर्मभेदवाद्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे भेद हा पदार्थाचा धर्म आहे आणि तो धर्म प्रकट होण्यास धर्मीहून भिन्न अशा प्रतियोगीची आवश्यकता असते. मागच्या परिच्छेदात अभेदवाद्यांनी भेदवादावर जे आक्षेप घेतले आहेत ते स्वरूपभेदवादाला मुळीच लागू होत नाहीत असे आनन्दतीर्थाचे मत या ठिकाणी प्रथम मांडले आहे. मांडव्याची कथा महाभारतात प्रसिद्ध आहे.

'ननु इ.' –धर्मभेदवाद्याने स्वरूपभेदवादावर घेतलेला हा आक्षेप आहे. त्या आक्षेपाचे सार असे की भेदप्रतीतीसाठी प्रतियोगी असणे आवश्यक आहे.

'प्रथमं इ.' –प्रथम (स्वरूप-रूप) भेदाचे ज्ञान होते आणि मगच प्रतियोगी वगैरेच्या अनुरोधाने त्या पदार्थाविषयीचे पुढील व्यवहार संभवतात.

'न च विशेषण-इ.'–या वाक्यात आनंदतीर्थाने पुढीलप्रमाणे युक्तिवाद केला आहे – अन्योन्याश्रयरूपी दोषामुळे भेदवाद सिद्ध होत नाही असा जो आक्षेप घेतला गेला आहे तो धर्मभेदवादावर घेणे शक्य आहे, स्वरूपभेदवादावर नाही. धर्मभेदवादानुसारच पदार्थ अथवा धर्मी हा विशेष्य आणि भेद हे त्याचे विशेषण याप्रमाणे त्या दोहोंत विशेषणविशेष्यभाव संबंध असल्याचे मानण्यात येते. परंतु त्यात अन्योन्याश्रयाचा दोष आहे – त्या संबंधामुळे भेदाची सिद्धी आणि तो संबंध भेदावर अवलंबून या प्रकारचा – असा आक्षेप घेता येतो. तसेच धर्मिप्रतियोगी व भेद यांतही अन्योन्याश्रयदोष आहे. परंतु स्वरूपभेदवादात हा दोष उत्पन्न होत नाही. प्रारंभीच्या 'न च' चा अन्वय 'अन्योन्याश्रयतया भेदस्यायुक्तिः' शी लावला पाहिजे. दोन प्रकारच्या ह्या दोषाचा येथे निर्देश आहे.

अत एव गवार्थिनो गवयदर्शनान्न प्रवर्तन्ते, गोशब्दं च न स्मरन्ति । न च नीरक्षीरादौ स्वरूपे गृह्यमाणे भेदप्रतिभासोऽपि स्यादिति भणनीयम् । समानाभिहारादिप्रतिबन्धकबलाद्भेदभानव्यवहाराभावोपपत्तेः । तदुक्तम् –

अतिदूरात्सामीप्यादिन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थानात् ।
सौक्ष्म्याव्यवधानादभिभवात्समानाभिहाराच्च ॥

(सां. का. ७) इति ।

अतिदूराद्गिरिशिखरवर्तितर्वादौ, अतिसामीप्याल्लोचनाञ्जनादौ, इन्द्रियघाताद्विद्युदादौ, मनोऽनवस्थानात्कामाद्युपप्लुतमनस्कस्य स्फीतालोकवर्तिनि घटादौ, सौक्ष्म्यात्परमाण्वादौ, व्यवधानात्कुड्यान्तर्हिते, अभिभवाद्दिवा प्रदीपप्रभादौ, समानाभिहारान्नीरक्षीरादौ यथावद्ग्रहणं नास्तीत्यर्थः ।

याच कारणास्तव (स्वरूप म्हणजेच भेद असे असल्याकारणाने) ज्यांना गाय पाहिजे असते ते गव्याला पाहून तो घेण्यास प्रवृत्त होत नाहीत किंवा त्याला पाहून त्यांना गाईचे स्मरण होत नाही. आणि असा आक्षेप घेता येणार नाही की जलमिश्रित दूध आदीच्या स्वरूपाचे ज्ञान होत असता (पाणी व दूध यांतील) भेदाची सुद्धा प्रतीती व्हावयास पाहिजे; कारण, सारख्या वस्तूशी एकरूप होणे इत्यादी प्रतिबंध करणाऱ्या निमित्ताच्या बळावर भेदाचा प्रत्ययरूप व्यवहार होऊ नये हे उपपन्न ठरते. सांख्यकारिकेत म्हटले आहे –'अतिदूर असल्यामुळे, अतिसमीप असल्यामुळे, इंद्रियात बिघाड झाल्यामुळे, मनाच्या अवस्थतेमुळे, पदार्थ सूक्ष्म असल्यामुळे, मध्ये आडकाठी आल्यामुळे, दबले गेल्यामुळे आणि सारख्याच असलेल्या पदार्थाशी एकरूप झाल्यामुळे (पदार्थ दृग्गोचर होत नाही).' अतिदूर असल्यामुळे पर्वताच्या शिखरावर असलेल्या वृक्षादीच्या संबंधात, अतिसामीप्यामुळे नेत्रांतील अंजन आदीच्या संबंधात, इंद्रियघातामुळे वीज वगैरेच्या संबंधात, मनाच्या अस्वस्थतेमुळे म्हणजे कामादी विकारांत मन बुडून गेले असता स्वच्छ प्रकाशात असलेल्या अशा घट वगैरेच्या संबंधात, सूक्ष्मतेमुळे परमाणू आदीच्या संबंधात, व्यवधानामुळे भिंतीच्या आड असलेल्या पदार्थाच्या संबंधात,

अभिभवामुळे दिवसा दिव्याचा प्रकाश वगैरेच्या संबंधात, समानाभिहारामुळे जलमिश्रित दुग्ध आदीच्या संबंधात प्रत्यक्षाने पदार्थाचे यथातथ्य ज्ञान होत नाही असा याचा अर्थ.

मूलप्रकृति सूक्ष्म असल्यामुळे तिचे प्रत्यक्षज्ञान होत नाही हे सांगण्याच्या निमित्ताने सांख्यकारिकेत प्रत्यक्षज्ञानास प्रतिबंध करणाऱ्या ह्या गोष्टींचा निर्देश केला आहे. नीरक्षीरात भेद आहे, पण सारख्याच वस्तूंच्या त्या मिश्रणात (समानाभिहार) तो प्रतीत होत नाही.

धर्मभेदवाद स्वीकारून

भवतु वा धर्मभेदवादः, तथापि न कश्चिद्दोषः, धर्मिप्रतियोगिग्रहणे सति पश्चात्तद्घटितभेदग्रहणोपपत्तेः । न च परस्पराश्रयप्रसङ्गः, परानपेक्ष्य प्रभेदशालिनो वस्तुनो ग्रहणे सति धर्मभेदभानसंभवात् । न च धर्मभेदवादे तस्य तस्य भेदस्य भेदान्तरभेद्यत्वेनानवस्था दुरवस्था स्यादित्यास्थेयम्, भेदान्तरप्रसक्तौ मूलाभावात् । भेदभेदिनौ भिन्नाविति व्यवहारादर्शनात् । न चैकभेदबलेनान्यभेदानुमानम्, दृष्टान्तभेदाविघातेनोत्थाने दोषाभावात् । सोऽयं पिण्याकयाचनार्थं गतस्य खारिकातैलदातृत्वाभ्युपगम इव । दृष्टान्तभेदविमर्दे त्वनुत्थानमेव । न हि वरविघाताय कन्योद्वाहः । तस्मान्मूलक्षयाभावादनवस्था न दोषाय ।

अथवा धर्मभेदवाद सुद्धा मान्य केला तरीही काही बिघडत नाही; कारण, धर्मी (नील) आणि प्रतियोगी (पीत) यांचे ज्ञान झाल्यावर त्यानंतर त्यांच्यातील भेदाचे ज्ञान होते असे समजणे उपपन्न आहे. आणि यात अन्योन्याश्रयदोष उत्पन्न होतो असे नाही; कारण, दुसऱ्या कशाची अपेक्षा नसताही ज्या पदार्थाच्या ठिकाणी भेद असतात त्या पदार्थाचे ज्ञान झाले असता त्याच्या भेदांच्या प्रतीतीचा संभव असतो. आणि धर्मभेदवादात एकेका भेदाची नंतरनंतरच्या भेदापासून भिन्नता प्रस्थापित करावयाची असल्यामुळे अंत नसलेली अनवस्था हा दोष उत्पन्न होतो असा सुद्धा युक्तिवाद करता येणार नाही; कारण, दुसऱ्या भेदाचा प्रसंग उद्भवण्यास मूळ आधार काही नाही. (कारण,) भेद आणि भेदी (भेद हा धर्म असलेला पदार्थ) भिन्न आहेत असा व्यवहार मुळीच दिसून येत नाही. आणि एका (पहिल्या) भेदाचा दृष्टांतादाखल उपयोग करून त्याच्या बळावर दुसऱ्या भेदाची सिद्धी करू पहाणारे अनुमान उपयोगी पडणार नाही; कारण, दृष्टांत म्हणून वापरलेल्या भेदाला धक्का न लावता (म्हणजे पर्यायाने भेदाचा स्वीकार करून) ते अनुमान प्रस्तुत करण्यास काही हरकत नाही. (परंतु भेदवादाचे खंडन करण्यासाठी पर्यायाने का होईना पण भेदाचा स्वीकार करणे म्हणजे) पेंड मागायला गेला असता एक खारीभर तेल देण्याचे कबूल करण्यासारखे आहे. परंतु भेदाला (स्वीकार्य नाही म्हणून) धक्का लावला तर ते अनुमान (दृष्टांताच्या अभावी) प्रस्तुतच होऊ शकणार नाही. नवऱ्यामुलाचा मृत्यू व्हावा या हेतूने कोणी मुलीचा विवाह करीत नाही. म्हणून मूळ जो भेद त्याचा क्षय करीत नसल्याकारणाने ही अनवस्था दोषास्पद नाही.

ह्या परिच्छेदात अभेदवाद्याच्या आक्षेपांना उत्तर देऊन धर्मभेदवादाचेही समर्थन केले आहे. स्वरूपभेदवादी व धर्मभेदवादी यांचे आपसात मतभेद असले तरी दोघांचाही अभेदवादाला विरोध आहे म्हणून स्वरूपभेदवाद्याकडून धर्मभेदवादाचे हे समर्थन.

'परस्पराश्रय-इ.'- धर्मिप्रतियोगीज्ञानामुळे भेदज्ञान आणि भेदज्ञानामुळे हा धर्मी व हा प्रतियोगी अशी प्रतीती – हा संभाव्य अन्योन्याश्रयदोष. नील व पीत यांचे धर्मी व प्रतियोगी म्हणून ज्ञान होते असे न समजता अगोदर फक्त दोन पदार्थ

म्हणून त्यांचे ज्ञान होते असे समजले की ते ज्ञान भेदज्ञानावर अवलंबून नसल्यामुळे हा दोष उत्पन्न होणार नाही. शिवाय, हा दोष उत्पन्न होत नसल्याचे पुढीलप्रमाणे दाखविले आहे. पदार्थाच्या ठिकाणी धर्म-रूपात अनेक भेद उपजतच असतात. दुसऱ्या पदार्थाशी तुलना न करताच ह्या भेदांचे ज्ञान होते. त्यात अन्योन्याश्रय दोष उत्पन्न होण्याची शक्यता नाही. प्रस्तुत संबंधात 'प्रभेद' हा शब्द वापरून वैशिष्ट्य असा किंचित भिन्न अर्थ सूचित केला आहे.

'अनवस्था' —धर्मभेदवादामध्ये अनवस्थादोष पुढीलप्रमाणे आहे असे अभेदवादी म्हणू शकेल — धर्मी आणि प्रतियोगी यांमधील भेद हा धर्मीचा धर्म मानला आहे. परंतु धर्मी व त्याचा धर्म हे भिन्न असल्यामुळे त्या दोहांत दुसरा भेद आहे. उदाहरणार्थ नील व पीताद्भेद यांत दुसरा भेद मानणे आवश्यक आहे. नंतर हा दुसरा भेद व मूळचा पहिला भेद यांत असलेला भेद तिसरा, याप्रमाणे अनवस्था उत्पन्न होऊ शकते. तिचे निराकरण 'भेदान्तरप्रसक्तौ मूलाभावात्' या शब्दांत केले आहे. दुसरा भेद उत्पन्न होण्याचा प्रसंग यावा अशी मूलभूत स्थिती नाही. कारण, भेद व भेदी हे भिन्न भिन्न आहेत असे कोणी मानीत नाही. त्यामुळे त्यांच्यातील भेदामुळे अनवस्था उद्भवेल असे म्हणता येणार नाही.

'अनुमानम्' —हे अनुमान पुढील प्रकारचे —'द्वितीयभेदः, भेदान्तरभेद्यः, भेदत्वात्, प्रथमभेदवत् ।' दृष्टांतात भेदाची स्वीकृती गृहीत धरलेली आहे. भेदवादाचे खंडन करावयास निघालेल्या अभेदवाद्याच्या ह्या कृतीची तुलना पेंड मागायला जाऊन ती न मिळविता स्वतःच खूप तेल देण्याचे कबूल करणाऱ्या माणसाच्या वागणुकीशी केली आहे. परंतु जर भेद अमान्य असाच आग्रह असेल तर 'प्रथमभेदवत्' हा दृष्टांत अस्वीकार्य आहे असे ठरून अनुमानच कोसळून पडेल. म्हणजे अनवस्था-रूपी कन्येचा विवाह योजिला आहे, पण अनुमान-रूपी वराचाच त्यामुळे मृत्यू ओढवला अशी गत झाली आहे. एवंच धर्मभेदवादावर अनवस्थादोषाचा आरोप अरणे शक्य नाही.

'मूलक्षयाभावात्'—मूल म्हणजे पहिला नील व पीत यांमधील भेद. जी अनवस्था 'मूलक्षयकारिणी' असते तिलाच दोषास्पद मानण्यात येते.

जीव व परमेश्वर यांचा भेद सिद्ध करणारे अनुमान; जीव ईश्वराचा सेवक

अनुमानेनापि भेदोऽवसीयते । परमेश्वरो जीवाद्भिन्नः, तं प्रति सेव्यत्वात् । यो यं प्रति सेव्यः स तस्माद्भिन्नः, यथा भृत्याद्राजा । न हि सुखं मे स्याद्दुःखं मे न मनागपि इति पुरुषार्थमर्थयमानाः पुरुषाः स्थपतिपदं कामयमानाः सत्कारभाजो भवेयुः । प्रत्युत सर्वानर्थभाजनं भवन्ति । यः स्वस्यात्मनो हीनत्वं परस्य गुणोत्कर्ष च कथयति स स्तुत्यः प्रीतः स्तावकस्य तस्याभीष्टं प्रयच्छति । तदाह —

घातयन्ति हि राजानो राजाहमितिवादिनः ।
ददत्यखिलमिष्टं च स्वगुणोत्कर्षवादिनाम् ॥ इति ।

अनुमानाने सुद्धा भेदाचे अस्तित्व सिद्ध होते. परमेश्वंर जीवाहून भिन्न आहे, कारण तो त्याच्या बाबतीत सेव्य आहे (आणि तो जीव त्याचा सेवक आहे). जो ज्याचा सेव्य असतो तो त्याच्याहून भिन्न असतो; उदाहरणार्थ भृत्याहून भिन्न असलेला राजा. 'मला सुख लाभावे, दुःख किंचित सुद्धा होऊ नये' अशा प्रकारच्या (मोक्षरूपी) पुरुषार्थाची कामना करणारे पुरुष जर (परमेश्वराच्या) प्रधानपदाचीच अभिलाषा धरू लागले तर ते सत्कारास पात्र होणार नाहीत; उलट, त्यांच्यावर सर्व प्रकारचे अनर्थ कोसळतील. परंतु जो आपली स्वतःची हीनता व दुसऱ्याच्या गुणांचा उत्कर्ष यांचे वर्णन करतो त्या स्तुती करणाऱ्यावर प्रसन्न होऊन स्तुतीस पात्र असलेला तो

दुसरा त्याची मनःकामना पुरवितो. तसे म्हटलेच आहे –'मी राजा आहे असे जे म्हणतात त्यांचा राजेलोक वध करतात. आणि जे त्यांच्या स्वतःच्या गुणांच्या उत्कर्षाचे वर्णन करतात त्यांचे सर्व ईप्सित ते प्राप्त करून देतात.'

भेदाचे ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणाने होते असे प्रतिपादन मागच्या अंशात झाले आहे. आता अनुमान प्रमाणाने भेदाची सिद्धी होते असे दाखवीत आहेत.

'स्थपति' म्हणजे मुख्य, प्रधान, प्रस्तुत संदर्भात परमेश्वर. अद्वैतवादी जीवात्मा परमात्म्याशी एकरूप होतो असे मानतात, त्याला उद्देशून ही टीका आहे.

एवं च परमेश्वराभेदतृष्णया विष्णोर्गुणोत्कर्षस्य मृगतृष्णिकासमत्वाभिधानं विपुलकदलीफललिप्सया जिह्वाच्छेदनमनुहरति, एतादृशविष्णुविद्वेषणादन्धतमसप्रवेशप्रसङ्गात् । तदेतत्प्रतिपादितं मध्यमन्दिरेण महाभारततात्पर्यनिर्णये –

अनादिद्वेषिणो दैत्या विष्णौ द्वेषो विविर्धतः ।
तमस्यन्धे पातयति दैत्यानन्ते विनिश्चियात् ।
(म. ता. नि. १·१११) इति ॥

आणि याप्रमाणे परमेश्वराशी एकरूप होण्याची हाव धरून विष्णूचा गुणोत्कर्ष मृगतृष्णिकेसमान आहे असे म्हणणे म्हणजे केळीच्या विपुल फळांच्या लाभाच्या इच्छेने जीभ कापून टाकण्यासारखे आहे. कारण, अशा प्रकारे विष्णूचा द्वेष केल्यामुळे घोर नरकात जाण्याचाच प्रसंग ओढवेल. मध्यमन्दिराने (म्हणजेच आनन्दतीर्थाने उर्फ पूर्णप्रज्ञाने) **महाभारततात्पर्यनिर्णय** नावाच्या ग्रंथात ह्या सर्वाचे प्रतिपादन केले आहे –'अनादिकालापासून दैत्य विष्णूचा द्वेष करीत आले आहेत. विष्णूबद्दलचा त्यांचा द्वेष वृद्धिंगत होऊन त्या दैत्यांना अखेरीस घोर नरकात निश्चितपणे लोटून देतो.'

'विपुलकदली-इ.'–जीभ कापून टाकल्यावर ज्याप्रमाणे फळांचा उपभोग घेता येणार नाही, त्याप्रमाणे विष्णूचे गुण म्हणजे केवळ माया असे म्हणणाऱ्यांना शाश्वत सुखाचा लाभ होणे शक्य नाही. इतकेच नाही तर ते घोर नरकात पडतील असे पुढे म्हटले आहे.

तीन प्रकारची सेवा; अंकन

सा च सेवा अङ्कननामकरणभजनभेदात् त्रिविधा । तत्राङ्कनं नारायणायुधीयानां तद्रूपस्मरणर्थमपेक्षितार्थसिद्ध्यर्थं च । तथा च शाकल्यसंहितापरिशिष्टम् –

चक्रं बिभर्ति पुरुषोऽभितत्पं बलं देवानाममृतस्य विष्णोः ।
स याति नाकं दुरितावधूय विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ॥
देवासो येन विधृतेन बाहुना सुदर्शनेन प्रयातास्तमायन् ।
येनाङ्किता मनवो लोकसृष्टिं वितन्वन्ति ब्राह्मणास्तद्वहन्ति ॥

तद्विष्णोः परमं पदं येन गच्छन्ति लाञ्छिताः ॥
उरुक्रमस्य चिह्नैरङ्किता लोके सुभगा भवामः ॥ इति ।

'अतप्ततनूर्न तदामो अश्नुते श्रितास इद्वहन्तस्तत्समासत (तै. आ. १·११)' इति तैत्तिरीयोपनिषच्च । स्थानविशेषश्चाग्नेयपुराणे दर्शितः –

दक्षिणे तु करे विप्रो बिभृयाच्च सुदर्शनम् ।
सव्येन शङ्खं विभृयादिति ब्रह्मविदो विदुः ॥ इति ।

अन्यत्र चक्रधारणे मन्त्रविशेषश्चा दर्शितः –

सुदर्शन महाज्वाल कोटिसूर्यसमप्रभ ।
अज्ञानान्धस्य मे नित्यं विष्णोर्मार्ग प्रदर्शय ॥

त्वं पुरा सागरोत्पन्नो विष्णुना विधृतः करे ।
नमितः सर्वदेवैश्च पाञ्चजन्य नमोऽस्तु ते ॥ इति ।

आणि परमेश्वराची ती सेवा अंकन, नामकरण आणि भजन अशी तीन प्रकारची आहे. त्यांपैकी अंकन विष्णूच्या आयुधांचे, त्याच्या रूपाचे स्मरण होत रहावे यासाठी, तसेच ईस्पित अर्थाच्या सिद्धीसाठी. त्याप्रमाणे शाकल्यसंहितेच्या परिशिष्टात म्हटले आहे –'जो पुरुष देवांना सामर्थ देणारे असे अमर विष्णूचे सुदर्शन चक्र तप्तमुद्रेने अंकित करून धारण करतो तो सर्व दुरितांचा नाश करून स्वर्गलोकास जातो, जेथे रागादी विकारांपासून मुक्त अशा यतींना प्रवेश असतो. जे सुदर्शन चक्र बाहूवर धारण केल्यामुळे देव प्रयाण करून त्या स्वर्गलोकास पोचले, ज्याने अंकित होऊन मनू विविध लोकांची सृष्टी निर्माण करतात ते सुदर्शन चक्र ब्राह्मण धारण करतात. ज्या अर्थी अंकित झालेले पुरुष विष्णूच्या त्या परमोच्च स्थानास जातात, (त्या अर्थी) आम्ही उरुक्रम विष्णूच्या चिन्हांनी अंकित होऊन लोकांत भाग्यवान होतो.' तैत्तिरीय उपनिषदात सुद्धा म्हटले आहे – 'ज्याचे शरीर (मुद्रेने) तप्त झाले नाही तो कच्चा मनुष्य ते (परम पद) प्राप्त करीत नाही. ज्यांनी (विष्णूचा) आश्रय घेऊन त्याचे चिन्ह धारण केले त्यांनाच त्याची प्राप्ती झाली.' मुद्रा करावयाच्या स्थानांचा निर्देश आग्नेय पुराणात आहे–'ब्राह्मणाने उजव्या हातावर सुदर्शन चक्र अंकित करावे व डाव्या हातावर शंख धारण करावा असे ब्रह्म जाणणारे लोक मानतात.' दुसरीकडे चक्र धारण करताना म्हणावयाच्या विशिष्ट मंत्राचा निर्देश आहे –'हे मोठ्या ज्वाला असलेल्या, एक कोटी सूर्यांच्या एवढी प्रभा असणाऱ्या सुदर्शना, अज्ञानाने अंध झालेल्या मला नित्य विष्णूकडे जाणारा मार्ग दाखव. हे पांचजन्य शंखा, तू पूर्वी सागरातून उत्पन्न झालास, तेव्हा विष्णूने तुला आपल्या हातात धारण केले व सर्व देवांनी तुला नमस्कार केला. त्या तुला माझा नमस्कार असो.'

'दुरिता' हे 'दुरितानि' ला वैकल्पिक असे वेदभाषेतील रूप आहे. तसेच, 'देवासः' हे 'देवाः' ला वैकल्पिक. 'उरुक्रम' हे वेदात विष्णूच्या वर्णनपर विशेषण आहे.

नामकरण आणि भजन

नामकरणं पुत्रादीनां केशवादिनाम्ना व्यवहारः सर्वदा तन्नामानुस्मरणार्थम् ।

भजनं दशविधम् – वाचा सत्यं हितं प्रियं स्वाध्यायः, कायेन दानं परित्राणं परिरक्षणम्, मनसा दया स्पृहा श्रद्धा चेति । अत्रैकैकं निष्पाद्य नारायणे समर्पणं भजनम् । तदुक्तम् –

अङ्कनं नामकरणं भजनं दशधा च तत् ॥ इति।

नामकरण म्हणजे पुत्रादींची केशव वगैरे (विष्णूची) नावे ठेवणे; त्याच्या नावांचे नेहमी स्मरण होत रहावे हा त्याचा उद्देश.

भजन दहा प्रकारचे –वाणीने सत्य, हित, प्रिय (असे बोलणे) आणि अध्ययन; शरीराने दान, परित्राण आणि रक्षण करणे; आणि मनाने दया, स्पृहा आणि श्रद्धा (बाळगणे). यापैकी एकेकाची सिद्धी प्राप्त करून घेऊन ते नारायणाच्या चरणी समर्पण करणे याला भजन असे म्हणतात. म्हटलेच आहे –'मुद्रांचे अंकन, नामकरण आणि दहा प्रकारचे भजन (म्हणजे सेवा),'

'परित्राण' आणि 'परिरक्षण' यांतील फरक अनुक्रमे रक्षण करण्याचे आश्वासन व प्रत्यक्ष रक्षण या स्वरूपाचा असावा.

एवं ज्ञेयत्वादिनापि भेदोऽनुमातव्यः ।

याचप्रमाणे (विष्णूच्या) ज्ञेयत्व आदी विशेषांच्या आधारे (जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्यातील) भेदाचे अनुमान करता येईल.

वर 'सेव्यत्व' ह्या विशेषाच्या आधारे भेदाच्या अनुमानाची सिद्धी होत असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. तसेच अनुमान 'ज्ञेयत्व' आदी हेतूंच्या आधारे करता येण्यासारखे आहे.

भेदाला श्रुतीचा आधार

तथा श्रुत्यापि भेदोऽवगन्तव्यः। 'सत्यमेनमनु विश्वेच मदन्ति रातिं देवस्य गृणतो मघोनः', 'सत्यः सो अस्य महिमा गृणे शवो यज्ञेषु विप्रराज्ये', 'सत्य आत्मा सत्यो जीवः सत्यं भिदा सत्यं भिदा सत्यं भिदा मैवारुवण्यो मैवारुवण्यो मैवारुवण्यः' इति मोक्षानन्दभेदप्रतिपादकश्रुतिभ्यः।

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च । (भ. गी. १४·२)

'जगद्व्यापारवर्जम् (ब्र. सू. ४·४·१७)', 'प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च (ब्र. सू.४·४·१८)' इत्यादिभ्यश्च ।

त्याचप्रमाणे श्रुतिवचनांनी सुद्धा भेदाचे ज्ञान होऊ शकते. 'स्तुती करणाऱ्या इंद्र देवाचा मित्र जो सत्यरूपी विष्णू त्याच्यामुळे सर्व लोक आनंद पावतात.' 'तो ह्या विष्णूचा महिमा सत्य आहे. मी ब्राह्मणांचे राज्य असलेल्या यज्ञांमध्ये सुखाच्या उद्देशाने त्याची स्तुती करतो.' '(परम) आत्मा सत्य आहे. जीव सत्य आहे. त्यांमधील भेद सत्य आहे, भेद सत्य आहे, भेद सत्य आहे. तो (विष्णू) दुष्टांनी भजनीय मुळीच नाही, दुष्टांनी भजनीय मुळीच नाही, दुष्टांनी भजनीय मुळीच नाही.' ही श्रुतिवचने मोक्षप्राप्तीने जीवाला होणाऱ्या आनंदाचे आणि दोघांमधील भेदाचे प्रतिपादन करणारी आहेत. तसेच 'हे ज्ञान प्राप्त करून घेऊन त्यामुळे माझ्यासारख्याच धर्मांनी युक्त झालेले ते जीव सृष्टिनिर्मितीच्या काळी सुद्धा जन्म घेत नाहीत आणि प्रलयकाळी व्यथित होत नाहीत.' 'जगाच्या विषयीचे (नियमन, सृष्टी इत्यादी) व्यापार खेरीजकरून (मुक्त आत्मा सर्व कामांची प्राप्ती करतो).' '(मुक्त जीवांविषयीच 'सर्वान्कामानवाप्नोति' हे श्रुतिवचन आहे), कारण त्याचाच ह्या प्रकरणात विचार चालू आहे आणि (जगाच्या व्यापाराच्या संबंधीत तो मुक्त जीव) असमर्थ आहे म्हणून' —ह्या स्मृतिवचनांनी सुद्धा (भेदाची सिद्धी होते).'

आता तिसऱ्या शब्दप्रमाणानेही भेद सिद्ध होतो हे दाखवितात.

'राति' म्हणजे मित्र; 'अराति' म्हणजे शत्रू, त्याच्या विपरीत.

'मैवारुवण्यः' याचा पदच्छेद मा + एव + आरुवण्यः असा करावयाचा. आरुवण्यः हा तृतीयातत्पुरुष समास — आरुभिः वन्यः अर म्हणजे दोष ह्या शब्दापासून निष्पन्न झालेल्या 'आरु' शब्दाचा दुष्ट मनुष्य असा अर्थ. आणि 'वन्य' म्हणजे इच्छिण्यास योग्य किंवा प्रेम करण्यास लायक, पूजनीय, भजनीय इत्यादी.

न च 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति (मुं. ३·२·९)' इति श्रुतिबलाज्जीवस्य पारमैश्वीर्य शक्यशङ्कम् । 'संपूज्य ब्राह्मणं भक्त्या शूद्रोऽपि ब्राह्मणो भवेत्' इतिवद् बृंहितो भवतीत्यर्थपरत्वात् ।

आणि 'जो ब्रह्म जाणतो तो ब्रह्मच होतो' ह्या श्रुतिवचनाच्या बळावर जीवात्मा परमेश्वर होतो अशी शंका घेणे शक्य नाही. कारण 'ब्राह्मणाची भक्तिपूर्वक सेवा केल्याने शूद्र सुद्धा ब्राह्मण होईल' यातील विधानाप्रमाणे श्रेष्ठत्व पावतो असा 'ब्रह्म भवति' ह्या वचनाचा अर्थ आहे.

बृंहित आणि ब्रह्म या दोहोंत बृह् 'वृद्धिंगत होणे' हा एकच धातू आहे.

माया शब्दाचा अर्थ भगवंताची इच्छा

ननु

प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः ।
मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः ॥ (माण्डू. का. १·१७)

इति वचनाद् द्वैतस्य कल्पितत्वमवगम्यत इति चेत्, सत्यम्, भावमनभिसंधायाभिधानात् । तथा हि यद्ययमुत्पद्येत तर्हि निवर्तेत न संशयः । तस्मादनादिरेवायं प्रकृष्टः पञ्चविधो भेदप्रपञ्चः । न चायमविद्यमानः, मायामात्रत्वात् । मायेति भगवदिच्छोच्यते ।

महामायेत्यविद्येति नियतिर्मोहिनीति च ।
प्रकृतिर्वासनेत्येव तवेच्छानन्त कथ्यते ॥

प्रकृतिः प्रकृष्टकरणाद्वासना वासयेद्यतः ।
अ इत्युक्तो हरिस्तस्य मायाविद्येति संज्ञिता ॥

मायेत्युक्ता प्रकृष्टत्वात्प्रकृष्टे हि मयाभिधा ।
विष्णोः प्रज्ञप्तिरेवैका शब्दैरेतैरुदीर्यते ॥

प्रज्ञप्तिरूपो हि हरिः सा च स्वानन्दलक्षणा ॥

इत्यादिवचननिचयप्रामाण्यबलात् । सैव प्रज्ञा मानत्राणकर्त्री च यस्य तन्मायामात्रम् । ततश्च परमेश्वरेण ज्ञातत्वाद्रक्षितत्वाच्चध न द्वैतं भ्रान्तिकल्पितम् । न हीश्वरे सर्वस्य भ्रान्तिः संभवति, विशेषादर्शननिबन्धनत्वाद् भ्रान्तेः । तर्हि तव्यपदेशः कथमित्यत्रोत्तरमद्वैतं परमार्थत इति । परमार्थत इति परमार्थापेक्षया । तेन सर्वस्मादुत्तमस्य विष्णुतत्त्वस्य समाभ्यधिकशून्यत्वमुक्तं भवति ।

यावर आक्षेप –'प्रपंच जर विद्यमान असेल तर त्याची निवृत्ती होईल यात संशय नाही. हे द्वैत केवळ माया आहे. परमार्थाने अद्वैतच आहे.' ह्या मांडूक्यकारिकेतील वचनावरून द्वैत हे काल्पनिक आहे असे समजून येते. (आक्षेपाला उत्तर –) हे ठीक आहे. परंतु कारिकेचा आशय लक्षात न आल्यामुळे हा आक्षेप घेतला आहे. याचे स्पष्टीकरण असे– जर हा (भेद-प्र-पञ्च) उत्पन्न होईल तर तो निवृत्त होईल यात शंका नाही. म्हणून हा उत्कृष्ट असा पाच प्रकारचा भेदांचा प्र-पञ्च अनादीच आहे. आणि तो विद्यमान नाही असे नाही; कारण तो मायामात्र आहे. माया म्हणजे भगवंताची इच्छा असे म्हणतात–' हे अनन्ता, तुझी इच्छा म्हणजे महामाया, अविद्या, नियति, मोहिनी, प्रकृति आणि वासना असेच म्हटले आहे. उत्कृष्ट कार्य करीत असल्यामुळे तिला प्रकृती म्हणतात. ज्याअर्थी ती जग (निर्माण करून) वसविते त्याअर्थी ती वासना. 'अ' असे हरीला म्हणतात; त्याच्या मायेला अ-विद्या अशी संज्ञा आहे. प्रकृष्ट असल्यामुळे (भगवंताच्या इच्छेला) माया असे म्हणतात. कारण प्रकृष्टाला मय हे नाव आहे. विष्णूची (इच्छारूपी) एक प्रज्ञाच ह्या सहा संज्ञांनी संबोधिली जाते. कारण, हरी प्रज्ञास्वरूप आहे आणि तिचे स्वरूप आत्मानंदाचे आहे.' इत्यादी अनेक वचनांच्या प्रामाण्याच्या बळावर (माया म्हणजे भगवदिच्छा हे सिद्ध होते). तीच प्रज्ञा ज्याचे मान (म्हणजे ज्ञान) व त्राण (रक्षण) करणारी आहे ते माया-मा-त्र (द्वैत). आणि त्या कारणास्तव परमेश्वराकडून त्याचे ज्ञान व रक्षण होत असल्यामुळे द्वैत हे भ्रांतीने कल्पिलेले असे नाही. ईश्वराच्या ठिकाणी सर्व वस्तूंच्या संबंधात भ्रांती संभवत नाही, कारण वस्तूच्या वैशिष्ट्याचे दर्शन न होण्यावर भ्रांती अवलंबून आहे (पण ईश्वराला अदृश्य असे काही नाही). मग ईश्वराला अद्वैत असे का म्हटले आहे त्याचे उत्तर 'अद्वैतं परमार्थतः' या शब्दांत दिले आहे. 'परमार्थतः' म्हणजे सर्वांहून

उत्कृष्ट (असा विष्णू) हा अर्थ विचारात घेऊन. म्हणजे सर्वांहून उत्तम असलेल्या विष्णु-तत्त्वाच्या बरोबरीचे अथवा त्याहून श्रेष्ठ असे दुसरे काही नाही हे 'अद्वैत' ह्या शब्दाने सांगितले आहे.

माण्डूक्यकारिकेतील अनेक शब्दांचे निराळे अर्थ करून ती कारिका द्वैताचे प्रतिपादन करणारी आहे अशा आशयाची तिची व्याख्या येथे केली आहे. 'प्रपञ्च ' म्हणजे संसार असे न समजता प्र म्हणजे प्रकृष्ट व पञ्च म्हणजे पाच अशी फोड करून पुढे सांगणार असलेल्या पाच प्रकारच्या भेदांचा त्यात निर्देश आहे असे मानले आहे. तसेच 'विद्येत' म्हणजे 'उत्पद्येत' असे मानून 'जर ते भेद उत्पन्न झाले असे असेल तर त्यांचा लोप होईल हे निःसंशय; परंतु ते उत्पन्न झाले असे नाही, म्हणजेच ते भेद अनादी आहेत' असा श्लोकाच्या प्रथमार्धाचा अर्थ लावला आहे. त्याचप्रमाणे 'मायामात्र' शब्दाची माया + मा + त्र अशी फोड करून 'मा' जाणणे ह्या धातूपासून मा हा अंश व 'त्रै' रक्षण करणे ह्या धातूपासून त्र हा अंश निष्पन्न करून 'माया (ईश्वराची इच्छा अथवा प्रज्ञा) मा (ज्ञान करणारी) आणि त्रा (रक्षण करणारी) आहे ज्याचे ते (द्वैत)' असा बहुव्रीहि समास केला आहे. शेवटी 'परमार्थतः' शब्दाची 'परम म्हणजे सर्वश्रेष्ठ विष्णु हा अर्थ विचारात घेतला असता' अशी व्याख्या केली आहे. तशी व्याख्या केली म्हणजे त्याच्यासारखा किंवा त्याच्याहून वरचढ दुसरा कोणीही नाही असे निर्धारित होऊन त्याला अद्वैत हे सार्थ विशेषण लावण्याची उपपत्ती लागते. असा ह्या कारिकेचा एकंदर अर्थ लावला आहे.

भेदपंचक

तथा च परमा श्रुतिः –

जीवेश्वररभिदा चैव जडेश्वरभिदा तथा ।
जीवभेदो मिथश्चैव जडजीवभिदा तथा ॥

मिथश्च जडभेदो यः प्रपञ्चो भेदपञ्चकः ।
सोऽयं सत्योऽप्यनादिश्च॥ सादिश्चेन्नाशमाप्नुयात् ॥

न च नाशं प्रयात्येष न चासौ भ्रान्तिकल्पितः ।
कल्पितश्चेन्निवर्तेत न चासौ विनिवर्तते ॥

द्वैतं न विद्यत इति तस्मादज्ञानिनां मतम् ।
मतं हि ज्ञानिनामेतन्मितं त्रातं हि विष्णुना ॥

तस्मान्मात्रमिति प्रोक्तं परमो हरिरेव तु ॥ इत्यादि ।

तस्माद्विष्णोः सर्वोत्कर्ष एव तात्पर्यं सर्वागमानाम् ।

याच अर्थाची सर्वश्रेष्ठ श्रुती आहे –' जीव आणि ईश्वर यांमध्ये भेद, जड पदार्थ व ईश्वर यांमध्ये भेद, जीवांचा एकमेकापासून भेद, जड पदार्थ व जीव यांमध्ये भेद आणि जड पदार्थांचा एकमेकापासून भेद – याप्रमाणे पाच भेदांचा हा जो प्र-पञ्च आहे तो सत्य आणि अनादी आहे. जर त्याला आदी असता तर तो नाश

पावला असता. परंतु तो नाश पावत नाही. तसेच तो भ्रान्तीने कल्पिलेला असा नाही. जर तो भ्रान्तिकल्पित असता तर तो नाहीसा झाला असता. पण तो नाहीसा होत नाही. म्हणून 'द्वैत नाही' हे मत अज्ञानी लोकांचे आहे.(द्वैत आहे) हे मत ज्ञानी लोकांचे आहे, कारण विष्णूला ह्या द्वैताचे ज्ञान आहे आणि तो ह्याचे रक्षण करतो. म्हणूनच त्याला मात्र असे म्हणतात. परंतु फक्त हरीच सर्वोत्तम आहे' इत्यादी. म्हणून विष्णु सर्वांहून उत्कृष्ट असेच सर्व श्रुतींचे तात्पर्य आहे.

विष्णूचे सर्वोत्कृष्टत्व

एतदेवाभिसंधायाभिहितं भगवता –

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥

यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
स सर्वविद् भजति मां सर्वभावेन भारत ॥

इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।
एतद् बुद्ध्वा बुद्धिमान्स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥

(भ. गी. ११·१६-२०) इति ।

महावराहेऽपि–

मुख्यं च सर्ववेदानां तात्पर्य श्रीपतौ परे ।
उत्कर्षे च तदन्यत्र तात्पर्य स्यादवान्तरम् ॥ इति ।

हाच विचार मनात आणून भगवंतांनी म्हटले आहे –'जगात क्षर आणि अक्षर असे हे दोन पुरुष आहेत. क्षर म्हणजे सर्व भूते; कूटस्थ जीवाला अक्षर असे म्हणतात. परंतु ह्या दोहोंहून भिन्न असा उत्तम पुरुष आहे, त्याला परमात्मा असे म्हणतात. व्यय न पावणारा तो ईश्वर तिन्ही लोकांत प्रवेश करून त्यांना धारण करतो. ज्याअर्थी मी क्षराच्या पलीकडे आहे आणि अक्षराहूनही उत्तम आहे त्याअर्थी वेदांमध्ये आणि लोकांमध्ये पुरुषोत्तम म्हणून प्रसिद्ध आहे. जो संमोह न पावता मला याप्रमाणे पुरुषोत्तम म्हणून जाणतो तो, हे भारता, सर्व काही

जाणून सर्व भावाने माझी भक्ती करतो. हे निष्पाप अर्जुना, मी हे अत्यंत गुह्य असे शास्त्र याप्रमाणे सांगितले आहे. हे जाणून, हे भारता, मनुष्य ज्ञानसंपन्न आणि कृत्यकृत्य होईल.' महावराहपुराणात सुद्धा म्हटले आहे– 'सर्व वेदांचे मुख्य तात्पर्य सर्वश्रेष्ठ श्रीहरी हे आहे. दुसऱ्या गोष्टींच्या उत्कृष्टतेचे तात्पर्य गौण होय.'

विष्णूच्या प्रसादाने मोक्ष

युक्तं च विष्णोः सर्वोत्कर्षे महातात्पर्यम् । मोक्षो हि सर्वपुरुषार्थोत्तमः,

धर्मार्थकामाः सर्वेऽपि न नित्या मोक्ष एव हि ।
नित्यस्तस्मात्तदर्थाय यतेत मतिमान्नरः ॥

इति भाल्लवेयश्रुतेः । मोक्षश्च विष्णुप्रसादमन्तरेण न लभ्यते,

यस्य प्रसादात्परमार्तिरूपादस्मात्संसारान्मुच्यते नापरेण ।
नारायणोऽसौ परमो विचिन्त्यो मुमुक्षुभिः कर्मपाशादमुष्मात् ॥

इति नारायणश्रुतेः ।

तस्मिन्प्रसन्ने किमिहास्त्यलभ्यं धर्मार्थकामैरलमल्पकास्ते ।
समाश्रिताद्ब्रह्मतरोरनन्तान्निःसंशयं मुक्तिफलं प्रयान्ति ॥

(वि. पु. १·१७·९१)

इति विष्णुपुराणोक्तेश्च । प्रसादश्च गुणोत्कर्षज्ञानादेव नाभेदज्ञानादित्युक्तम् ।

आणि (श्रुतींचे) मुख्य तात्पर्य विष्णूच्या सर्वोत्कृष्टतेचे आहे हे युक्तसंगतच आहे. कारण, सर्व पुरुषार्थांमध्ये मोक्षच श्रेष्ठ आहे. भाल्लवेयश्रुतीत म्हटले आहे –'धर्म, अर्थ आणि काम हे तिन्हीही पुरुषार्थ अनित्य आहेत. केवळ मोक्षच नित्य आहे. म्हणून बुद्धिमान मनुष्याने त्याच्या प्राप्तीसाठी प्रयत्न करावा.' आणि विष्णू प्रसन्न झाल्याशिवाय मोक्ष प्राप्त होत नाही. कारण, नारायणश्रुतीत म्हटले आहे–'ज्याच्याच प्रसादाने मनुष्य ह्या अत्यंत कष्टमय संसारापासून मुक्त होतो –दुसऱ्या कशानेही नाही – त्या सर्वश्रेष्ठ नारायणाचे चिंतन ह्या कर्मपाशातून मुक्त होण्याची इच्छा बाळगणाऱ्यांनी करणे आवश्यक आहे.' तसेच विष्णुपुराणात म्हटले आहे – 'तो (विष्णू) प्रसन्न झाल्यास ह्या जगात न मिळण्यासारखे असे काय आहे? धर्म, अर्थ आणि काम हे नकोत. ते अगदी क्षुल्लक आहेत. अनन्त अशा ब्रह्मरूपी वृक्षाचा आश्रय घेतला असता मनुष्य मोक्षरूपी फल निःसंशय प्राप्त करतात.' आणि (विष्णूचा) प्रसाद त्याच्या गुणांच्या सर्वोत्कृष्टतेच्या ज्ञानानेच प्राप्त होतो, अभेदाच्या ज्ञानाने नाही असे म्हटलेले आहे.

'तत्त्वमसि' चा अर्थ –दोघांत सादृश्य

न च तत्त्वमस्यादितादात्म्यव्याकोपः, श्रुतितात्पर्यापरिज्ञानविजृम्भणात् ।

आह नित्यपरोक्षं तु तच्छब्दो ह्यविशेषतः ।
त्वंशब्दश्चापरोक्षार्थ तयोरैक्यं कथं भवेत् ।
आदित्यो यूप इतिवत्सादृश्यार्था तु सा श्रुतिः ॥ इति ।

तथा च परमा श्रुतिः –

जीवस्य परमैक्यं तु बुद्धिसारूप्यमेव तु ।
एकस्थाननिवेशो वा व्यक्तिस्थानमपेक्ष्य सः ॥

न स्वरूपैकता तस्य मुक्तस्यापि विरूपतः ।
स्वातन्त्र्यपूर्णतेऽल्पत्वपारतन्त्र्ये विरूपते ॥ इति ।

आणि (भेदवादाचा स्वीकार केल्याने) 'तत्त्वमसि' इत्यादी श्रुतिवचनांतील तादात्म्याच्या विधानाला बाध येतो असे नाही. (बाध येतो असे समजणे हे) श्रुतीच्या तात्पर्याविषयीच्या अज्ञानाचे प्रकटीकरण होय. 'जर त्याला काही विशेष लागला नसेल तर "तत्" शब्दाने नेहमी प्रत्यक्ष नसलेल्या पदार्थाचा बोध होतो आणि "त्वम्" शब्दाने प्रत्यक्ष असलेल्या पदार्थाचा. त्या दोघांचे ऐक्य कसे होऊ शकेल? तेव्हा ते श्रुतिवचन "यूप आदित्य आहे" या वचनाप्रमाणे सादृश्यनिदर्शक अर्थाचे आहे (असे समजणे आवश्यक आहे).' आणि त्या अर्थाचे श्रेष्ठ श्रुतिवचन आहे –'जीवाचे परमात्म्याशी ऐक्य म्हणजे केवळ त्या दोघांच्या ज्ञानाच्या स्वरूपाचा सारखेपणा अथवा त्या दोघांचा एकेच ठिकाणी (वैकुंठात) निवास; तो निवास मुक्त जीवाच्या प्रकटीकरणाच्या स्थानाच्या संबंधी समजावयाचा. जीव मुक्त झाला तरी त्याची परमात्म्याशी एकरूपता होत नाही, कारण त्या दोघांची रूपे भिन्न आहेत. परमेश्वराच्या ठिकाणी स्वतंत्रता व पूर्णता, तर जीवाच्या ठिकाणी अल्पता आणि परतंत्रता – अशी रूपभिन्नता आहे'.

अथवा'अतत्त्वमसि' असा संधिच्छेद

अथवा तत्त्वमसीत्यत्र 'स एवात्मा स्वातन्त्र्यादिगुणोपेतत्वात्, अतत्त्वमसि त्वं तन्न भवसि तद्रहितत्वात्' इत्येकत्वमतिशयेन निराकृतम् । तदाह –

अतत्त्वमिति वा छेदस्तेनैक्यं सुनिराकृतम् ॥ इति ।

तस्माद्दृष्टान्तनवकेऽपि 'स यथा शकुनिः सुत्रेण प्रबद्धः (छां. ६·८·३)' इत्यादिना भेद एव दृष्टान्ताभिधानान्नायमभेदोपदेश इति तत्त्ववादरहस्यम् ।

किंवा 'तत्त्वमसि' इत्यादी प्रकरणात ' "स आत्मा" म्हणजे तो (परमात्मा) च स्वातंत्र्य आदी गुणांनी युक्त असल्याकारणाने आत्मा आहे. "अतत् त्वम् असि" म्हणजे तू त्या गुणांनी रहित असल्यामुळे तो नाहीस.'

या शब्दांत ऐक्याचे सर्वथा निराकरण केले आहे. म्हटलेच आहे –'अथवा "अतत् त्वम्" असा पदच्छेद समजावा. त्याने ऐक्याचे संपूर्णपणे निराकरण होते.' म्हणून छांदोग्यातील नऊही दृष्टांतांमध्ये 'ज्याप्रमाणे पक्षी दोऱ्याने बांधला गेला असता' इत्यादी वचनांनी भेदाचेच दृष्टांत दिले आहेत या कारणास्तव या ठिकाणी अभेदवादाची शिकवण नाही असे ह्या तत्त्ववादातील रहस्य आहे.

छांदोग्योपनिषदातील ह्या प्रकरणात उद्दालकाने आपला पुत्र श्वेतकेतु ह्याला सर्वांच्या ठिकाणी हाच आत्मा आहे हे नऊ दृष्टांतांच्या द्वारा समजाऊन सांगितले आहे. तेथे प्रत्येक दृष्टांताचा शेवट ऐतदात्म्यमिदं सर्व तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो' ह्या शब्दांत केला आहे. द्वैतवाद्याचे म्हणणे असे की, 'आत्मातत्' यात आत्मा + अतत् असा पदच्छेद करावा, म्हणजे हे वचन भेदपर असल्याचे स्पष्ट होईल.

'दृष्टान्तनवके' –(१) व्याधाच्या हातातील दोऱ्याने बांधलेला पक्षी सुटण्यासाठी इकडेतिकडे उडतो व अन्यत्र आश्रय न मिळाल्यामुळे बंधनस्थानात विश्रांत होतो, त्याप्रमाणे जीव जागृत व स्वप्न ह्या अवस्थांमध्ये इतस्ततः फिरून सुषुप्तीमध्ये परमात्म्यात विश्रांत होतो. येथे उभयतातील भेद स्पष्ट असल्याचे म्हटले आहे. (२) मधमाशांनी निरनिराळ्या प्रकारच्या फुलांतून मध गोळा करून तो एकत्र केला असता त्यात 'मी अमुक पुष्पाचा रस आहे, मी अमुक पुष्पाचा' अशा प्रकारची उद्‌गम स्थानाची जाणीव नसते, त्याप्रमाणे जीवांना त्यांचा आश्रयभूत जो परमात्मा त्याची जाणीव नसते. (३) समुद्राला नद्या मिळाल्यानंतर ज्याप्रमाणे हे पाणी अमुक नदीचे, ते अमुक नदीचे अशी आश्रयस्थानाची जाणीव शिल्लक उरत नाही, त्याप्रमाणे जीवांना आश्रयभूत परमात्म्याची जाणीव असत नाही (४) वृक्षावर कोठेही घाव केला असता त्यातून स्राव होतो, पण वृक्ष सुकत नाही. परंतु काही वेळेला दृश्य कारणांशिवायही वृक्ष सुकून जातो. यावरून जीवात्मा परमात्म्याच्या अधीन आहे असा निष्कर्ष निघतो. (५) न्यग्रोधवृक्षाचे फळ फोडले असता आत सूक्ष्म बी दिसते. पण बी फोडली असता आत काही दिसत नाही. परंतु त्या अतिसूक्ष्म बीजावयवापासून महान वटवृक्ष उत्पन्न होतो तो परमेश्वराच्या प्रभावामुळे. (६) पाण्यात टाकलेले मीठ विरघळते, फक्त रसनेनेच त्याचे अस्तित्व प्रत्ययास येते. ईश्वर जगतात तसाच अदृश्य, अनिंद्रियग्राह्य आहे. (७) गंधार देशातून दरोडेखोरांनी पळवून आणून अन्यत्र जंगलात सोडून दिलेला मनुष्य वाट पुसत पुसत गंधार देशाला परत जातो, त्याप्रमाणे गुरूपदेशाने जीवात्मा परमात्म्याप्रत जाऊ शकतो. (८) आसन्नमरण प्राण्याची दशा त्याचे परमात्म्यावरील अवलंबित्व स्पष्ट करते. (९) चोरीचा आळ असलेल्या मनुष्याला दिव्य करावयास लावण्यासाठी त्याच्या हातात तप्त परशू ठेवतात. जर त्याने चोरी केली असेल तर हात भाजतो, नसेल तर तो सुखरूप राहतो. तद्वत तत्त्वज्ञानी असेल तो मुक्त होतो, अन्यथा बद्धावस्थेतच रहावे लागते.

छांदोग्यातील नऊ दृष्टांत

तथा च महोपनिषद् –

यथा पक्षी च सूत्रं च नानावृक्षरसा यथा ।
यथा नद्यः समुद्राश्च यथा जीवमहीरुहौ ॥
यथाणिमा च धाना च शुद्धोदलवणे यथा ।
चोरापहोर्यौ च यथा यथा पुंविषयावपि ॥
यथाज्ञो जीवसंघश्च प्राणादेश्च नियामकः ।
तथा जीवेश्वरौ भिन्नौ सर्वदैव विलक्षणौ ॥
तथापि सूक्ष्मरूपत्वान्न जीवात्परमो हरिः ।
भेदेन मन्ददृष्टीनां दृश्यते प्रेरकोऽपि सन् ॥

वैलक्षण्यं तयोर्ज्ञात्वा मुच्यते बध्यतेऽन्यथा ॥

त्या अर्थाचा महोपनिषदात खुलासा केला आहे –'ज्याप्रमाणे पक्षी व त्याला बांधणारा दोरा (हे भिन्न आहेत), ज्याप्रमाणे विविध वृक्षफलांचे रस (भिन्नभिन्न आहेत), ज्याप्रमाणे नद्या आणि समुद्र (भिन्न आहेत), ज्याप्रमाणे वृक्ष व त्यातील जीव (हे भिन्न आहेत), ज्याप्रमाणे बीज व त्यातील अदृश्य सूक्ष्मता (भिन्न आहेत), ज्याप्रमाणे शुद्ध पाणी व मीठ (भिन्न आहेत), ज्याप्रमाणे दरोडेखोर व पळवून नेलेला मनुष्य (हे भिन्न आहेत), ज्याप्रमाणे मनुष्य व त्याच्या ज्ञानाचे विषय (भिन्न आहेत), आणि ज्याप्रमाणे (चोरासारखा) अज्ञ जीवसमूह व त्याच्या प्राणादींचे नियमन करणारा (राजा) (हे भिन्न आहेत), त्याप्रमाणे जीव आणि परमेश्वर त्यांच्या ठिकाणी निरनिराळी लक्षणे असल्याकारणाने नेहमीच परस्पराहून भिन्न आहेत. परंतु सूक्ष्म स्वरूपाचा असल्यामुळे परमेश्वर जो विष्णू तो मंद दृष्टीच्या मनुष्यांना जीवाहून भिन्न असा दिसत नाही, जरी तो विष्णूच जीवाला प्रेरणा देणारा आहे तरी. त्या दोघांमधील भिन्न स्वरूपाचे ज्ञान झाल्यावर मनुष्य मुक्त होतो, अन्यथा तो बंधनातच राहतो.'

ब्रह्मा शिवः सुराद्याश्च शरीरक्षणात्क्षराः ।
लक्ष्मीरक्षरदेहत्वादक्षरा तत्परो हरिः ॥

स्वातन्त्र्यशक्ति विज्ञानसुखाद्यैरखिलैर्गुणैः ।
निःसीमत्वेन ते सर्वे तद्वशाः सर्वदैव च ॥ इति ।

विष्णुं सर्वगुणैः पूर्ण ज्ञात्वा संसारवर्जितः ।
निर्दुःखानन्दभुडः नित्यं तत्समीपे स मोदते ॥

मुक्तानां चाश्रयो विष्णुरधिकोऽधिपतिस्तथा ।
तद्वशा एव ते सर्वे सर्वदैव स ईश्व रः ॥ इति च ।

(पुढे म्हटले आहे –) ' ब्रह्मदेव, शिव आणि देव वगैरे त्यांचे देह नाशिवंत असल्याकारणाने क्षर होत. लक्ष्मीचा देह विनाशी नसल्याकारणाने ती अक्षर होय. हरी हा त्या उभयतांच्या पलीकडे आहे. स्वतंत्रता, शक्ती, विज्ञान, सुख इत्यादी त्याच्या सर्व गुणांना सीमा नसल्यामुळे ते सगळेजण नेहमीच त्याच्या अंकित असतात.' तसेच सर्व गुणांनी परिपूर्ण अशा विष्णूचे ज्ञान झाल्यानंतर मनुष्य संसारातून मुक्त होऊन दुखःरहित अशा निर्भेळ आनंदाचा उपभोग घेत नेहमी त्याच्या संनिध मुदित अंतःकरणाने राहतो. आणि विष्णू हा मुक्त जीवांचे आश्रयस्थान तसेच त्यांचा श्रेष्ठ असा स्वामीही आहे. ते सगळे नेहमी त्याच्याच अंकित आहेत आणि तोच एकटा ईश्वर आहे.'

हे उतारेही महोपनिषदातीलच असे समजावयाचे.

श्रुतिवचनांचे खरे अर्थ

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं च प्रधानत्वकारणत्वादिना युज्यते, न तु सर्वमिथ्यात्वेन । न हि सत्यज्ञानेन मिथ्याज्ञानं संभवति । यथा प्रधानपुरुषाणां ज्ञानाज्ञानाभ्यां ग्रामो ज्ञातोऽज्ञात इत्येवमादिव्यपदेशो दृष्ट एव । यथा च कारणे पितरि ज्ञाते जानात्यस्य पुत्रमिति । यथा वा सादृश्यादेकस्त्रीज्ञानादन्यस्त्रीज्ञानमिति । तदेव सादृश्यमत्रापि विवक्षितम् 'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्व मृण्मयं विज्ञातं स्यात् (छां. ६·१·४)' इत्यादिना । अन्यथा 'सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्व मृण्मयं विज्ञातम्' इत्यत्र एकपिण्डशब्दौ वृथा प्रसज्येयाताम् 'मृदा विज्ञातया' इत्येतावतैव वाक्यस्य पूर्णत्वात् । न च 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् (छां. ६·१·१)' इत्येतत्कार्यस्य मिथ्यात्वमाचष्ट इत्येष्टव्यम्, वाचारम्भणं विकारो यस्य तदविकृतं नित्यं नामधेयं मृत्तिकेत्यादिकमित्येतद्वचनं सत्यमित्यर्थस्य स्वीकारात् । अपरथा नामधेयइतिशब्दयोर्वैयर्थ्य प्रसज्येत । अतो न कुत्रापि जगतो मिथ्यात्वसिद्धिः

आणि एकाचे ज्ञान झाले म्हणजे सर्वाचे ज्ञान होते (असे जे उपनिषदात म्हटले आहे) त्याची योग्य उपपत्ती (एक म्हणजे) मुख्य, कारण इत्यादी समजल्याने लागते, सर्व मिथ्या आहे असे समजल्याने नाही. कारण सत्य ज्ञानापासून मिथ्या ज्ञानाची उत्पत्ती संभवत नाही. ज्याप्रमाणे गावातील मुख्य मुख्य मनुष्यांची माहिती झाली अथवा न झाली म्हणजे गावाचे ज्ञान झाले किंवा झाले नाही इत्यादी म्हणण्याचा प्रघात दिसून येतो; आणि ज्याप्रमाणे कारणरूप पित्याचे ज्ञान झाले म्हणजे ह्याचा तो पुत्र असे पुत्राचे ज्ञान होते; किंवा ज्याप्रमाणे एका स्त्रीचे ज्ञान झाले की सादृश्यामुळे दुसऱ्याही स्त्रियांची स्त्री म्हणून ओळख पटते, तशाच प्रकारचे सादृश्य (प्रस्तुत ठिकाणीही 'हे सौम्य पुत्रा, ज्याप्रमाणे एका मृत्पिंडाच्या ज्ञानाने मातीच्या सर्व पदार्थांचे ज्ञान होऊ शकेल' इत्यादी वचनात अभिप्रेत आहे. जर तसे समजले नाही तर 'एकेन मृत्पिण्डेन सर्व मृण्मयं विज्ञातम्' यातील 'एक' आणि 'पिण्ड' हे दोन शब्द निरर्थक ठरण्याचा प्रसंग येईल, कारण 'मृदा विज्ञातया (मातीचे ज्ञान 'झाले म्हणजे)' एवढेच म्हटल्याने वाक्याचा पूर्ण अर्थ निष्पन्न झाला असता. तसेच वाचारभ्भण विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् (विकार म्हणजे शब्दाने निर्माण केलेले केवळ नाव आहे; माती हीच एक सत्य वस्तू)' हे वचन कार्यरूप वस्तूंचे मिथ्यात्व प्रतिपादन करते असे समजता येणार नाही, कारण त्या वचनाचा अर्थ पुढीलप्रमाणे स्वीकार्य आहे –'वाणीने उच्चारलेले शब्दाचे विकृत रूप ज्या अविकृत शब्दाचे आहे तो अविकृत शब्द म्हणजे नित्य असे मृत्तिका इत्यादी नाव – हे जे विधान आहे ते खरे आहे.' असा अर्थ जर स्वीकारला नाही तर ह्या वचनातील 'नामधेय' आणि 'इति' हे दोन शब्द निरर्थक ठरण्याचा प्रसंग ओढवेल. म्हणून कोठल्याही वचनाने जग मिथ्या आहे असे सिद्ध होत नाही.

'वाचारम्भणं इ.' –द्वैतवाद्याच्या व्याख्येप्रमाणे मृत्तिका वगैरे शब्दांचे वाणीने उच्चारलेले रूप हे विकृत व अनित्य असे असते. मृत्तिका इत्यादी नाव हेच अविकृत व नित्य असे त्या शब्दाचे रूप. वैयाकरणांच्या स्फोटसिद्धांतानुसार हा अर्थ केलेला दिसतो. तो सिद्धांत असा की वाणीने उच्चारलेल्या शब्दातील अक्षरे ध्वनिरूप असल्यामुळे उच्चार होताच लय पावतात. शब्दाचे हे रूप अनित्य होय. परंतु त्या उच्चाकरणामुळे ऐकणाऱ्याच्या बुद्धीवर संस्कार उत्पन्न होऊन तेथे त्या शब्दाचे (स्फोट असे नाव असलेले) नित्य रूप स्फुरित होते व त्यापासून त्या शब्दाच्या अर्थाची प्रतीती होते. प्रस्तुत व्याख्येत 'मृत्तिका इति नामधेयम् अविकृतं नित्यम्' हे स्फोटाच्या वर्णनपर आहे असे समजता येण्यासारखे आहे. ह्या व्याख्येत मृत्तिकाशब्दानंतरच्या 'इति' चा 'नामधेयम्' शी संबंध जोडला आहे. त्यामुळे शेवटच्या 'सत्यम्' पूर्वी दुसरा 'इति' अध्याहृत धरून 'इत्येतद्वचनम्' अशी त्याची पूर्ती करणे आवश्यक झाले आहे. तसेच ह्या व्याख्येत 'एव' चा अर्थ विचारात घेतलेला दिसत नाही. दुसरी कोणतीही व्याख्या स्वीकारल्यास तिच्यात 'नामधेयम्' शब्दाचा योग्य अन्वय लावलेला दिसून येणार नाही असा 'अपरथा' इत्यादी वाक्याचा आशय आहे.

किं च प्रपञ्चो मिथ्येत्यत्र मिथ्यात्वं तथ्यमतथ्यं वा । प्रथमे सत्याद्वैतभङ्गप्रसङ्गः । चरमे प्रपञ्चसत्यत्वापातः । नन्वनित्यत्वं नित्यमनित्यं वा, उभयथाप्यनुपपत्तिरित्याक्षेपवदयमपि नित्यसमजातिभेदः स्यात् । तदुक्तं न्यायनिर्माणवेधसा 'नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्योपपत्तेर्नित्यसमः (न्या. सू. ५·१·३५)' इति। तार्किकरक्षायां च—

धर्मस्य तदतद्रूपविकल्पानुपत्तितः ।
धर्मिणस्तद्विशिष्टत्वभङ्गो नित्यसमो भवेत् ॥ इति ।

अस्याः संज्ञाया उपलक्षणत्वमभिप्रेत्याभिहितं प्रबोधसिद्धावन्वर्थित्वात्तूपरञ्जकधर्मसमेति । तस्मादसदुत्तरमिति चेत् —

शिवाय आम्ही असे विचारतो की प्रपंच मिथ्या आहे या विधानातील मिथ्यात्व सत्य आहे की असत्य? पहिल्या पर्यायात सत्य एकच आहे ह्या सिद्धांताचा भंग होण्याचा प्रसंग उत्पन्न होतो. दुसऱ्या पर्यायात प्रपंच सत्य असल्याचे मान्य करावे लागेल. यावर पुढीलप्रमाणे जर आक्षेप घेतला — ज्याप्रमाणे ('शब्दः अनित्यः' असे विधान केल्यावर प्रतिपक्षी) अनित्यत्व नित्य आहे की अनित्य असा प्रश्न विचारूनदोन्ही पर्याय उपपन्न नाहीत असा आक्षेप घेतो तेव्हा तो आक्षेप नित्यसम नावाच्या जातीचा प्रकार म्हणून तो घेता येत नाही, त्याप्रमाणेच प्रस्तुत (मिथ्यात्व सत्य की असत्य इत्यादी) आक्षेपही नित्यसम जातीचा प्रकार म्हणून घेता येणार नाही. न्यायशास्त्र निर्माण करण्यात ब्रह्मदेवासमान असलेल्या गौतमाने त्याविषयी म्हटले आहे —'अनित्यत्वाचे नित्यत्व (मान्य केल्यास) अनित्य (शब्द) नित्य आहे असे ठरण्याचा प्रसंग येईल म्हणून ही नित्यसम जाती.' तसेच (वरदराजकृत) **तार्किकरक्षा** ह्या ग्रंथात म्हटले आहे —'(पदार्थाच्या) धर्मासंबंधी तो धर्म त्या धर्माच्याच ठिकाणी आहे किंवा नाही असा विकल्प उपपन्न नसल्याकारणाने त्या धर्माने विशिष्ट असण्याचे त्या पदार्थाचे स्वरूप भंग पावते तेथे नित्यसम जाति असते.' ही नित्यसम संज्ञा उपलक्षणात्मक (उदाहरणाच्या स्वरूपाची) आहे हा अभिप्राय मनात घेऊन प्रबोधसिद्धि नावाच्या ग्रंथात ह्या जातीला उपरञ्जकधर्मसम हे अर्थाला धरून असलले नाव दिले आहे. तेव्हा (प्रपंच मिथ्य ह्या आमच्या विधानावर प्रश्न उपस्थित करून) तुम्ही जे म्हटले आहे ते यथाचित उत्तर नव्हे असा आक्षेप जर (अद्वैतवाद्याने) घेतला —

'सत्याद्वैतभङ्ग' —मिथ्यात्व सत्य असे मानले तर 'ब्रह्म सत्य' याच्या जोडीला 'मिथ्यात्व सत्य' हे दुसरे सत्य स्वीकारले जाऊन सत्य एकच ह्या सिद्धांताला तडा जाईल.

'प्रपञ्चसत्यत्व' —प्रपंचाचे मिथ्यात्व जर मिथ्या मानले तर साहजिकच त्याचे सत्यत्व मान्य करणे भाग पडेल.

'नित्यसमजातिभेदः' —गौतमाच्या न्यायसूत्रात एकंदर चोवीस जातींचा निर्देश व वर्णन आहे. त्यांपैकी नित्यसम ही एक जाति. जाति म्हणजे वादविवादाच्या प्रसंगी प्रतिपक्ष्याने घेतलेला अयोग्य असा आक्षेप, असदुत्तराच्या स्वरूपाचा. गौतमाच्या सूत्रातील नित्यसम जातीचे वर्णन 'शब्दः अनित्यः' ह्या नैयायिकांच्या सिद्धांताच्या संदर्भात केले आहे. विवादप्रसंगी ते विधान केल्यावर प्रतिपक्ष्याने जर हे अनित्यत्व नित्य की अनित्य असे विचारून दोन्ही पर्याय अस्वीकार्य

होत असे म्हटले तर तो त्याचा युक्तिवाद नित्यसम जातीच्या स्वरूपाचा म्हणून दोषास्पद ठरतो. गौतमाच्या व्याख्येतील 'अनित्यभाव' म्हणजे अनित्यत्व, आणि त्या शब्दाचे पंचमीचे रूप षष्ठीच्या अर्थी आणि तत्पूर्वीचा 'नित्यं' शब्द नित्यत्वे' या अर्थी समजून त्या दोहोंचा 'अनित्यत्व नित्य असेल तर' असा अर्थ करावयाचा. पुढे 'अनित्ये' नंतर 'शब्दे' अध्याहृत धरावयाचे आणि 'उपपत्ति' म्हणजे समापत्ति, प्रसंग असा अर्थ समजावयाचा. म्हणजे सूत्राचा एकूण अर्थ असा—'शब्दाचा धर्म असलेले अनित्यत्व जर नित्य मानले तर ते अनित्यत्व ज्याचा धर्म तो शब्द सुद्धा नित्य ठरेल. परंतु शब्दाचे अनित्यत्व गृहीत धरूनच हा युक्तिवाद केला आहे. म्हणून हा नित्यसम जातिरूप दोष.' तार्किकरक्षेतील श्लोकात 'धर्म' म्हणजे अनित्यत्व, 'तत्' म्हणजे धर्म, 'धर्मी' म्हणजे शब्द, 'तद्विशिष्टत्व' म्हणजे अनित्यत्वविशिष्टत्व असे समजले की अर्थ सुगम होतो.

'उपलक्षणत्वम्' —नित्यसम ही संज्ञा 'शब्दः अनित्यः' ह्या प्रतिज्ञेच्या संदर्भात निष्पन्न झाली आहे. उपलक्षण म्हणून इतरही तसल्या प्रकारांना ती लावता येते. परंतु ह्या जातीचे अन्वर्थ नाव उपरञ्जकधर्मसम असे प्रबोधसिद्धिकाराने म्हटले आहे. उपरंजक म्हणजे आपाततः मोहक वाटणारा, परंतु विचारांती दोषास्पद ठरणारा युक्तिवाद. अनित्यत्व नित्य की अनित्य असे विचारून दोन्ही पर्याय अग्राह्य ठरविणारा युक्तिवाद उपरंजक होय. म्हणून ह्या जातीला उपरञ्जकधर्मसम हे नाव अधिक योग्य. नित्यसमप्रमाणे ते एकाच उदारहणाशी निगडित नाही.

आक्षेपाला उतर

अशिक्षितत्रासनमेतत्, दुष्टत्वमूलानिरूपणात् । तद् द्विविधं साधारणमसाधारणं च । तत्राद्यं स्वव्याघातकम् । द्वितीयं त्रिविधं युक्ताङ्गहीनत्वमयुक्ताङ्गाधिकत्वमविषयवृत्तित्वं चेति । तत्र साधारणमसंभावितमेव, उक्तस्याक्षेपस्य स्वात्मव्यापनानुपलम्भात् एवमसाधारणमपि, घटस्य नास्तितायां नास्तितोक्तौ अस्तित्ववत्प्रकृतेऽप्युपपत्तेः ।

(तर या आक्षेपाला आमचे उत्तर असे की) हा सर्व केवळ अशिक्षित मनुष्यांना (पांडित्यप्रदर्शनाने) भिवविण्याचा प्रकार आहे; कारण, आमच्या युक्तिवादातील दोषाच्या कारणांची त्यात मीमांसा केलेली नाही. दोषयुक्ततेचे कारण साधारण आणि असाधारण असे दोन प्रकारचे असते. त्यांपैकी साधारण म्हणजे जो स्वतःच्या सिद्धांतालाही बाधक होईल असा दोषयुक्त युक्तिवाद. असाधारण तीन प्रकारचा असतो —आवश्यक असलेल्या अवयवाने विरहित असणे, आवश्यक नसलेल्या अधिक अवयवाचा समावेश असणे आणि विषयाशी संबद्ध नसणे याप्रमाणे. यांपैकी (मिथ्यात्वं तथ्यमतथ्यं वा ह्या प्रश्नाने आमच्या युक्तिवादात) साधारण दोष आहे हे संभवतच नाही; कारण हा जो (दोन्ही पर्याय अनुपपन्न आहेत असा) आक्षेप घेतला आहे तो आमच्या स्वतःच्या (प्रपंच सत्य आहे ह्या) सिद्धांताला लागू होत नाही. त्याचप्रमाणे असाधारण दोष सुद्धा संभवत नाही (कारण आमच्या युक्तिवादात तिन्हीपैकी कोणताही प्रकार दाखवून देता येण्यासारखा नाही). ज्याप्रमाणे घटाच्या अस्तित्वाच्या अभावाचा निषेध केला असता त्याचे अस्तित्व सिद्ध होते त्याप्रमाणे प्रस्तुत प्रकरणात (प्रपंचाच्या मिथ्यात्वाचे मिथ्यात्व दाखवून दिले आहे म्हणून प्रपंचाचे सत्यत्व सिद्ध होते असे म्हणणे) युक्तियुक्त ठरते.

ननु प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वमभ्युपेयते नासत्त्वमिति चेत्, तदेतत्सोऽयं शिरश्छेदेऽपि शतं न ददाति विंशतिपञ्चकं तु प्रयच्छतीति शाकटिकवृत्तान्तमनुहरेत् मिथ्यात्वासत्त्वयोः पर्यायत्वादित्यलमतिप्रपञ्चेन ।

यावर जर असा आक्षेप घेतला की आम्ही प्रपंचाचे मिथ्यात्व स्वीकारतो, त्याचा अभाव नाही, तर त्याला आमचे उत्तर असे की हे तुमचे वर्तन मान कापली तरी शंभर (रुपये) देणार नाही, पण पाच वीस (रुपये) देईन असे म्हणणाऱ्या गाडीवानासारखे आहे. कारण मिथ्यात्व आणि असत्त्व (अभाव) हे पर्यायवाची आहेत. हे इतके पुरे, अधिक विस्तार नको.

'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' चा अर्थ

तत्र 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा (ब्र. सू. १·१·१)' इति प्रथमसूत्रस्यायमर्थः । तत्राथशब्दो मङ्गलार्थोऽधिकारानन्तर्यार्थश्च । अतःशब्दो हेत्वर्थे । तदुक्तं गारुडे—

अथातःशब्दपूर्वाणि सूत्राणि निखिलान्यपि ।
प्रारभ्यन्ते नियत्यैव तत्किमत्र नियामकम् ॥
कश्चार्थस्तु तयोर्विद्वन्कथमुत्तमता तयोः ।
एतदाख्याहि मे ब्रह्मन्यथा ज्ञास्यामि तत्त्वतः ॥
एवमुक्तो नारदेन ब्रह्मा प्रोवाच सत्तमः ।
आनन्तर्याधिकारे च मङ्गलार्थे तथैव च ।
अथशब्दस्त्वतःशदो हेत्वर्थे समुदीरितः ॥ इति ।

यतो नारायणप्रसादमन्तरेण न मोक्षो लभ्यते प्रसादश्च ज्ञानमन्तरेण, अतो ब्रह्मजिज्ञासा कर्तव्येति सिद्धम् ।

त्यासंबंधात 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' ह्या पहिल्या सूत्राचा पुढीलप्रमाणे अर्थ आहे. त्यातील 'अथ' शब्द मंगलनिदर्शक आणि अधिकार प्राप्त झाल्यानंतर ह्या अर्थाचा आहे. 'अतः' शब्द हेतूच्या (म्हणून ह्या) अर्थाचा आहे. गरुडपुराणात म्हटले आहे—"सर्वच सूत्रग्रंथ नियमाने अथातः या शब्दांचा प्रथम उपयोग करून सुरुवात करतात, तर असा नियम असण्याचे कारण काय? आणि हे विद्वान ब्रह्मदेवा, त्या दोन शब्दांचा अर्थ काय आणि ते कशामुळे उत्तम ठरले आहेत ते तू मला सांग, म्हणजे मला त्याचे यथार्थ ज्ञान होईल." नारदाने असे म्हटल्यावर सर्वश्रेष्ठ ब्रह्मदेव म्हणाला "अथ शब्द अधिकारप्राप्तीनंतर ह्या अर्थाचा तसेच मंगलाचा अभिव्यंजक आहे. अंतः शब्द म्हणून असा हेतूच्या अर्थाने वापरला आहे." ज्याअर्थी नारायण प्रसन्न झाल्याशिवाय मोक्षाची प्राप्ती होत नाही आणि ज्ञान झाल्याशिवाय नारायण प्रसन्न होत नाही, त्याअर्थी ब्रह्म जाणण्याची इच्छा करणे आवश्यक आहे हे सिद्ध होते.

'मङ्गलार्थो'—मंगल असा अथ शब्दाचा वाच्यार्थ नाही. त्या शब्दाचे उच्चारण मंगल अभिव्यक्त करते इतकेच.

ब्रह्माचे लक्षण

जिज्ञास्यब्रह्मणो लक्षणमुक्तम् 'जन्माद्यस्य यतः (ब्र. सू. १·१·२)' इति । सृष्टिस्थित्यादि यतो भवति तद् ब्रह्मेति वाक्यार्थः । तथा च स्कान्दं वचः —

उत्पत्तिस्थितिसंहारा नियतिर्ज्ञानमावृतिः ।
बन्धमोक्षौ च पुरुषाद्यस्मात्स हरिरेकराट् ॥ इति ।

यतो वा इमानि भूतानीत्यादिश्रुतिभ्यश्च ।

जे ब्रह्म जाणण्याची इच्छा करावयाची त्याचे लक्षण 'जन्माद्यस्य यतः' ह्या सूत्रात केले आहे. जगाची उत्पत्ती, स्थिती वगैरे ज्यापासून होतात ते ब्रह्म असा त्या वाक्याचा अर्थ. स्कन्दपुराणात त्या अर्थाचे वचन आहे—'ज्या पुरुषापासून उत्पत्ती, स्थिती, संहार, नियमन, ज्ञान, (ज्ञानाचे) आवरण, बंध आणि मोक्ष अस्तित्वात येतात तो पुरुष म्हणजे एकच सर्वाधिपती असलेला हरी.' त्याचप्रमाणे 'ज्याच्यापासून ही सर्व भूते' इत्यादी श्रुतींचाही त्याला आधार आहे.

'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति' असे तैत्तिरीयोपनिषदात (२·१·१) वचन आहे.

शास्त्रयोनित्व

तत्र प्रमाणमप्युक्तम् 'शास्त्रयोनित्वात् (ब्र. सू. १·१·३)' इति । 'नावेदविन्मनुते तं बृहन्तम् (तै. ब्रा. ३·१२·९·७)', 'तं त्वौपनिषदम् (बृ. ३·९·२६)' इत्यादिश्रुतिभ्यस्तस्यानुमानिकत्वं निराक्रियते । न चानुमानस्य स्वातन्त्र्येण प्रामाण्यमस्ति । तदुक्तं कौर्मे—

श्रुतिसाहाय्यरहितमनुमानं न कुत्रचित् ।
निश्चयात्साधयेदर्थं प्रमाणान्तरमेव च ॥
श्रुतिस्मृतिसहायं यत्प्रमाणान्तरमुत्तमम् ।
प्रमाणपदवीं गच्छेन्नात्र कार्या विचारणा ॥ इति ।

त्यासंबंधात 'शास्त्रयोनित्वात्' ह्या सूत्रात प्रमाणाचा सुद्धा निर्देश केला आहे. 'ज्याला वेदाचे ज्ञान झाले नाही तो त्या महत्तम ब्रह्माला जाणू शकत नाही', 'उपनिषदांत वर्णिलेल्या त्या ब्रह्माविषयी' इत्यादी श्रुतिवचनांनी ब्रह्म अनुमानाने जाणता येते ह्या मताचे निराकरण केले आहे. अनुमानाला स्वतंत्रपणे प्रामाण्य नाही. कूर्मपुराणात तसेच म्हटले आहे —'श्रुतीचे साहाय्य नसलेले अनुमान कोठल्याही बाबतीत निश्चित अशी गोष्ट सिद्ध करू शकणार नाही; तसेच (प्रत्यक्षादी) दुसरे प्रमाणही (श्रुतीच्या साहाय्याशिवाय निश्चित काही सिद्ध करू शकणार नाही). जे (प्रत्यक्षादी) इतर प्रमाण श्रुती व स्मृती यांच्या साहाय्यामुळे उत्तम होते ते प्रमाण म्हणून मान्यता पावते याविषयी शंका घेण्याचे कारण नाही.'

शास्त्र म्हणजे कोणते ग्रंथ

शास्त्रस्वरूपमुक्तं स्कान्दे—

ऋग्यजुःसामाथर्वा च भारतं पाञ्चरात्रकम् ।
मूलरामायणं चैव शास्त्रमित्यभिधीयते ॥
यच्चानुकूलमेतस्य तच्च शास्त्रं प्रकीर्तितम् ।
अतोऽन्यो ग्रन्थविस्तारो नैव शास्त्रं कुवर्त्म तत् ॥ इति ।

शास्त्राचे स्वरूप स्कन्दपुराणात सांगितले आहे—'ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, महाभारत, पंचरात्रावरील ग्रंथ आणि मूळ रामायण यांना शास्त्र असे म्हणतात. तसेच जे ह्याच्याशी अविरोधी असेल ते सुद्धा शास्त्र असे म्हटले जाते. याहून निराळे असलेले सर्व ग्रंथ मुळीच शास्त्र नाहीत. ते कुमार्गाने नेणारे आहेत.'

तदनेन 'अनन्यलभ्यः शास्त्रार्थः' इति न्यायेन भेदस्य प्राप्तत्वेन तत्र न तात्पर्य किं तु अद्वैत एव वेदवाक्यानां तात्पर्यम् इत्यद्वैतवादिनां प्रत्याशा प्रतिक्षिप्ता । अनुमानादीश्वरस्य सिध्द्यभावेन तद्भेदस्यापि ततः सिध्द्यभावात् । तस्मान्न भेदानुवादकत्वमिति तत्परत्वमवगम्यते । अत एत्रोक्तम्—

सदागमैकविज्ञेयं समतीतक्षराक्षरम् ।
नारायणं सदा वन्दे निर्दोषाशेषसद्गुणम् ।
(विष्णुतत्त्वनिर्णय, १) इति ॥

तेव्हा ह्या (भेदनिदर्शक) शास्त्रामुळे अद्वैतवाद्यांची जी आशा की — 'दुसऱ्या प्रमाणाने साध्य होत नसलेल्या गोष्टीचाच शास्त्रात निर्देश असतो' ह्या न्यायाने (प्रत्यक्षादी प्रमाणांनी) भेद सिद्ध होत असल्याकारणाने वेदांतील वचनांचे तात्पर्य भेदाच्या विषयी नसून ते (अन्य प्रमाणांनी उपलब्ध न होणाऱ्या) अद्वैताविषयीच आहे— ती आशा धुळीस मिळविली जाते. कारण, अनुमानाने ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध होत नसल्यामुळे त्याचा भेद सुद्धा अनुमानाने सिद्ध होत नाही. म्हणून (ही वेदवचने) भेदाचा केवळ अनुवाद करतात असे नसून ती भेदाचे प्रतिपादन करतात. म्हणूनच म्हटले आहे — 'फक्त चांगल्या शास्त्रग्रंथांवरूनच ज्याचे ज्ञान होऊ शकते, जो क्षर आणि अक्षर यांच्या पलीकडे आहे, जो दोषरहित आणि निःशेष सद्गुणांनी पूर्ण आहे, त्या नारायणाला मी सदा वंदन करतो.'

समन्वय

शास्त्रस्य तत्र प्रामाण्यमुपपादितम् 'तत्तु समन्वयात् (ब्र. सू. १·१·४)' इति । समन्वय उपक्रमादिलिङ्गम् । उक्तं च बृहत्संहितायाम्—

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये ॥ इति ।

एवं वेदान्ततात्पर्यवशात् तदेव ब्रह्म शास्त्रगम्यमित्युक्तं भवति ।

दिङ्मात्रमत्र प्रादर्शि । शिष्टमानन्दतीर्थभाष्यव्याख्यानादौ द्रष्टव्यम् । ग्रन्थबहुत्वभियोपरम्यत इति ।

शास्त्र त्या ब्रह्माच्या संबंधात प्रमाण आहे ह्याची उपपत्ती 'तत्तु समन्वयात्' ह्या सूत्रात सांगितली आहे. समन्वय म्हणजे उपक्रम इत्यादी चिन्हे. बृहत्संहितेत म्हटले आहे – 'उपक्रम (प्रारंभ), उपसंहार, अभ्यास (पुनःपुनः निर्देश), अपूर्वता (नावीन्य), फल, अर्थवाद आणि उपपत्ती ही ग्रंथाचे तात्पर्य ठरविण्यासाठी उपयुक्त चिन्हे होत.' याप्रमाणे उपनिषद्-ग्रंथांचे ते तात्पर्य असल्यामुळे त्याच ब्रह्माचे शास्त्रावरून ज्ञान होते असे (या सूत्राचा) म्हणण्याचा उद्देश आहे.

येथे फक्त दिशा दाखविली आहे. बाकीचे (ब्रह्मसूत्रावरील) आनन्दतीर्थकृत भाष्याच्या व्याख्या वगैरेमध्ये पहावे. ग्रंथ फार मोठा होईल या भीतीने येथेच थांबतो.

पूर्णप्रज्ञ मध्यमंदिर हा वायुदेवतेचा तिसरा अवतार

एतच्च रहस्यं पूर्णप्रज्ञेन मध्यमन्दिरेण वायोस्तृतीयावतारंमन्येन निरूपितम् ।

प्रथमस्तु हनूमान्स्याद् द्वितीयो भीम एव च ।
पूर्णप्रज्ञस्तृतीयश्च भगवत्कार्यसाधकः ॥

एतदेवाभिप्रेत्य तत्र तत्र ग्रन्थसमाप्ताविदं पद्यं लिख्यते–

यस्य त्रीण्युदितानि वेदवचने दिव्यानि रूपाण्यलं
बट् तद्दर्शतमित्थमेव निहितं देवस्य भर्गो महत् ।
वायो रामवचोनयं प्रथमकं पृक्षो द्वितीयं वपु-
र्मध्वो यत्तु तृतीयमेतदमुना ग्रन्थः कृतः केशवे ॥

(म. भा. ता. ३२·१८१)

एत्त्पद्यार्थस्तु 'बळित्था तद्वपुषे धायि दर्शतं देवस्य भर्गः सहसो यतोऽजनि (ऋ. १·१४१·१)' इत्यादिश्रुतिपर्यालोचनयावगम्यत इति ।

तस्मात्सर्वस्य शास्त्रस्य विष्णुतत्त्वं सर्वोत्तममित्यत्र तात्पर्यमिति सर्व निरवद्यम् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे पूर्णप्रज्ञदर्शनम् ।

आणि ह्या रहस्याचे निरूपण आपण स्वतः वायुदेवतेचा तिसरा अवतार आहोत असे मानणाऱ्या पूर्णप्रज्ञ ऊर्फ मध्यमन्दिराने केले आहे. 'पहिला अवतार हनुमान होय; दुसरा भीम; आणि तिसरा पूर्णप्रज्ञ, भगवंताचे कार्य साध्य करण्यासाठी (घेतलेला अवतार).' हाच आशय मनात ठेवून त्याने आपल्या निरनिराळ्या ग्रंथांच्या

शेवटी पुढील पद्य लिहिले आहे – 'वेदातील वचनात ज्याच्या तीन दिव्य रूपांचा स्पष्ट निर्देश केला आहे त्या वायु देवाचे ते बलयुक्त, दिसण्यात सुंदर आणि महान तेज ह्याच (पुढील तीन) प्रकारांनी (अवतार-स्वरूपात) प्रकट झाले – रामाचा संदेश घेऊन जाणारे (हनुमानाचे पहिले रूप, दुसरे (कौरव-) सेनेचा धुव्वा उडविणारे (भीमाचे) रूप आणि तिसरे जे रूप ते हा मध्व; त्याने हा ग्रंथ केशवाच्या गौरवार्थ रचिला आहे.' ह्या पद्याचा अर्थ 'बळित्था तद्वपुषे धायि दर्शतं देवस्य भर्गः सहसो यतोऽजनि' इत्यादी ऋग्वेदमंत्राचे पर्यालोचन केले असता लक्षात येतो.

म्हणून सर्व शास्त्राचे विष्णु-रूप तत्त्व सर्वात श्रेष्ठ असेच तात्पर्य आहे, तेव्हा हे सर्व दोषरहित आहे.

ऋग्वेदमंत्राचा पुढीलप्रमाणे अर्थ करता येईल – 'देवाचे (देवस्य) ते (तत्) बलसंपन्न (बट्), दिसण्यात सुंदर (दर्शतम्) तेज (भर्गः) शरीरधारणार्थ (वपुषे) याप्रकारे (इत्था तीन अवतारांच्या रूपांत) ठेवले गेले (धायि); कारण (यतः) बलापासून (सहसः) ते उत्पन्न झाले (अजनि).'

पूर्णप्रज्ञ, आनन्दतीर्थ व मध्यमन्दिर ही द्वैतसंप्रदायप्रवर्तक मध्वाचार्यांचीच दुसरी नावे.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील पूर्णप्रज्ञदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

६ नकुलीशपाशुपत—दर्शन शैवसंप्रदाय—१

दास्य म्हणजे पारतंत्र्य मुक्तांच्या बाबतीत अस्वीकार्य

तदेतद्वैष्णवमतं दासत्वादिपदवेदनीयं परतन्त्रत्वम् दुःखावहत्वान्न दुःखान्तादीप्सितास्पदमित्यरोचयमानाः पारमैश्वर्यं कामयमानाः, 'पराभिमता मुक्ता न भवन्ति परतन्त्रत्वात्पारमैश्वर्यरहितत्वात्, अस्मदादिवत्', 'मुक्तात्मानश्च परमेश्वरगुणसंबन्धिनः, पुरुषत्वे सति समस्तदुःखबीजविधुरत्वात्, परमेश्वरवत्' इत्याद्यनुमानं प्रमाणं प्रतिपद्यमानाः केचन माहेश्वराः परमपुरुषार्थसाधनं पञ्चार्थप्रपञ्चनपरं पाशुपतशास्त्रमाश्रयन्ते ।

वैष्णव सांप्रदायिकांचे हे मत (विष्णूचे) दास्य इत्यादी शब्दांनी निर्दिष्ट होणारे पारतन्त्र्य दुःखकारक असल्याकारणाने दुःखान्त (दुःखाचा शेवट) इत्यादी वांछित अवस्थेच्या स्वरूपाचे नाही म्हणून ते (पारतंत्र्य) नापसंत असणारे व (ईश्वरासमान) परम ऐश्वर्याची कामना बाळगणारे काही महेश्वरभक्त (शैव) पुढील दोन अनुमाने – इतरांनी (मुक्त असे) मानलेले जीव (खरोखर) मुक्त नसतात (प्रतिज्ञा), परतंत्र असल्यामुळे परम ऐश्वर्यरहित असल्याकारणाने (हेतु), आमच्यासारख्या (बद्ध) जीवांप्रमाणे (उदाहरण)'; तसेच 'मुक्त जीव परमेश्वराच्या गुणांनी युक्त असतात (प्रतिज्ञा), पुरुष असून समस्त दुःखाच्या बीजांनी रहित असल्याकारणाने (हेतु), परमेश्वराप्रमाणे (उदाहरण)' – व इतरही तशीच अनुमाने प्रमाण मानून (मोक्षरूप) परम पुरुषार्थाचे साधन म्हणून पाच पदार्थांच्या विवरणास वाहून घेतलेल्या पाशुपतशास्त्राच्या आश्रयास जातात.

गुरूचे लक्षण

तत्रेदमादिसूत्रम् 'अथातः पशुपतेः पाशुपतयोगविधिं व्याख्यास्यामः' इति । अस्यार्थः – अत्राथशब्दः पूर्वप्रकृतापेक्षः । पूर्वप्रकृतश्च गुरुं प्रति शिष्यस्य प्रश्नः । गुरुस्वरूपं गणकारिकायां निरूपितम् –

पञ्चकास्त्वष्ट विज्ञेया गणश्चैकस्त्रिकात्मकः ।
वेत्ता नवगणस्यास्य संस्कर्ता गुरुरुच्यते ॥
लाभा मला उपायाश्च देशावस्थाविशुद्धयः ।
दीक्षाकारिबलान्यष्टौ पञ्चकास्त्रीणि वृत्तयः ॥ इति ।

'तिस्रो वृत्तयः' इति प्रयोक्तव्ये 'त्रीणि वृत्तयः' इति छान्दसः प्रयोगः ।

त्या शास्त्रातील हे पहिले सूत्र – 'म्हणून आता आम्ही पशुपतीच्या पाशुपतशास्त्रातील योग आणि विधि यांची व्याख्या करणार आहोत.' ह्या सूत्राचा अर्थ पुढील प्रमाणे – येथे 'अथ' शब्द अगोदर जे प्रस्तुत झाले होते त्याला अनुलक्षून (त्यानंतर या अर्थी) वापरला आहे. आणि अगोदर प्रस्तुत झालेली गोष्ट म्हणजे शिष्याने गुरूला विचारलेला (सर्व प्रकारच्या दुःखांचा अंत कसा होईल? हा) प्रश्न. गुरूच्या स्वरूपाचे निरूपण **गणकारिकेत** पुढीलप्रमाणे केले आहे – 'आठ पाचपाचाचे गण आणि तिहींचा एक गण, असे हे नऊ गण जो

जाणतो आणि जो (शिष्यावर) संस्कार करतो त्याला गुरू असे म्हणतात. लाभ, मल, उपाय, देश, अवस्था, विशुद्धि, दीक्षाकारी आणि बल हे आठ पाचपाचाचे गण आणि तीन वृत्ती (हा नववा गण).' (वृत्ति शब्द स्त्रीलिंगी असल्यामुळे) 'तिस्रः वृत्तयः' असा प्रयोग करावयाचा असता 'त्रीणि वृत्तयः' हा प्रयोग वैदिक (आर्ष) समजावा.

लाभ

तत्र विधीयमानमुपायफलं लाभः । ज्ञानतपोनित्यत्वस्थितिशुद्धिभेदात्पञ्चविधम् । तदाह हरदत्ताचार्यः –

ज्ञानं तपोऽथ नित्यत्वं स्थितिः शुद्धिश्च पञ्चमम् ॥ इति ।

त्यांपैकी लाभ म्हणजे (पुढे सांगितल्या जाणाऱ्या वासचर्या आदी) उपायांच्या अनुष्ठानाने प्राप्त होणारे फल. ज्ञान, तप, नित्यत्व, स्थिति आणि शुद्धि याप्रमाणे ते पाच प्रकारचे आहे. हरदत्ताचार्यांनी तसे म्हटले आहे – 'ज्ञान, तप, नित्यत्व, स्थिति आणि शुद्धि (याप्रमाणे लाभ पाच प्रकारचा आहे).'

मल

आत्माश्रितो दृष्टभावो मलः । स मिथ्याज्ञानादिभेदात्पञ्चविधः । तदप्याह –

मिथ्याज्ञानमधर्मश्च सक्तिहेतुश्च्युतिस्तथा ।
पशुत्वमूलं पञ्चैते तन्त्रे हेया विविक्तितः ॥ इति ।

आत्म्याच्या आश्रयाने असणाऱ्या वाईट गोष्टी म्हणजे मल. तो मिथ्याज्ञान वगैरे भेदांमुळे पाच प्रकारचा आहे. तसे (गणकारिकेत) म्हटले आहे – 'मिथ्याज्ञान, अधर्म, (विषयांच्या) आसक्तीचे कारण, (सदाचरणापासून) च्युत होणे आणि (जीवरूप) पशुत्वाच्या प्राप्तीचे मूळ, असे हे पाच (मळ) शास्त्रात विवेकाच्या साहाय्याने त्याज्य मानले आहेत.'

उपाय

साधकस्य शुद्धिहेतुरुपायो वासचर्यादिभेदात्पञ्चविधः । तदप्याह –

वासचर्या जपो ध्यानं सदा रुद्रस्मृतिस्तथा ।
प्रपत्तिश्चेति लाभानामुपायाः पञ्च निश्चिताः ॥ इति ।

साधकाच्या शुद्धीस कारणीभूत होतात ते उपाय, वासचर्या वगैरे भेदांमुळे पाच प्रकारचे. ते सुद्धा सांगितले आहे – 'वासचर्या (उचित रीतीनें राहणे), जप, ध्यान, नेहमी रुद्राचे स्मरण आणि (त्याला) शरण जाणे हे (वरील) लाभांचे निश्चित उपाय होत.'

देश

येनार्थानुसंधानपूर्वकं ज्ञानतपोवृद्धी प्राप्नोति स देशो गुरुजनादिः ।

यदाह –

गुरुर्जनो गुहा देशः श्मशानं रुद्र एव च ॥ इति ।

ज्याच्या (संनिध असल्या-) मुळे (कार्य, कारण आदि पाच) पदार्थांचे चिंतन होऊन तद्द्वारा ज्ञान आणि तप हे वृद्धिंगत होतात तो देश, गुरू, जन इत्यादी. तेही सांगितले आहे – 'गुरू, (ज्ञानी) जन, गुहा, स्मशान आणि रुद्र (प्रतिमा) हे पाच देश होत.'

पहिल्या दोहोंनी ज्ञानाची वृद्धी होते, इतरांनी तपाची.

अवस्था

आ लाभप्राप्तेरेकमर्यादावस्थितस्य यदवस्थानं सावस्था व्यक्तादिविशेषणविशिष्टा । तदुक्तम् –

व्यक्ताव्यक्ता जया दानं निष्ठा चैव हि पञ्चमम् ॥ इति ।

(उपायांच्या अनुष्ठानास प्रारंभ केल्यापासून) लाभांची सिद्धी होईपर्यंत (साधकाचे) जे एकाच मर्यादित स्वरूपात राहणे ती अवस्था, व्यक्त इत्यादी (पाच) विशेषणांनी विशिष्ट असलेली. तेच सांगितले आहे – (इतरांना स्पष्ट दिसणारी अशी) व्यक्त अवस्था, (तशी नसणारी) अव्यक्त अवस्था, (इंद्रियांवर जय मिळविलेली) जया अवस्था, (सर्वस्वत्यागरूप) दानावस्था आणि पाचवी (महेश्वराच्या सतत भक्तीच्या स्वरूपाची) निष्ठावस्था.'

विशुद्धि

मिथ्याज्ञानादीनामत्यन्तव्यपोहो विशुद्धिः । सा प्रतियोगिभेदात्पञ्चविधा ।
तदुक्तम्–

अज्ञानस्याप्यधर्मस्य हानिः सङ्गकरस्य च ।

च्युतेर्हानिः पशुत्वस्य शुद्धिः पञ्चविधा स्मृता ॥ इति ।

मिथ्याज्ञान आदी मलांचा सर्वथा नाश म्हणजे विशुद्धि. प्रतियोगी मल पाच असल्यामुळे ती विशुद्धि सुद्धा पाच प्रकारची. तेच सांगितले आहे - 'अज्ञानाचा (मिथ्याज्ञानाचा) नाश, अधर्माचा नाश, आसक्तीच्या कारणाचा नाश, च्युतीचा नाश, पशुत्वाचा नाश याप्रमाणे शुद्धी पाच प्रकारची सांगितली आहे.'

दीक्षाकारी

दीक्षाकारिपञ्चकं चोक्तम् –

द्रव्यं कालः क्रिया मूर्तिर्गुरुश्चैव हि पञ्चमः ॥ इति ।

दीक्षाकारक पाच गोष्टी पुढीलप्रमाणे सांगितल्या आहेत – '(दीक्षेसाठी लागणाऱ्या) वस्तू, (शुभ मुहूर्तरूप) काल, (दीक्षा देण्याची) क्रिया, (रुद्राची) मूर्ती आणि गुरू हे पाच दीक्षाकारी होत.'

बल

बलपञ्चकं च –

गुरुभक्तिः प्रसादश्च मतेर्द्वन्द्वजयस्तथा ।
धर्मश्चैवाप्रमादश्च बलं पञ्चविधं स्मृतम् ॥ इति ।

आणि पाच प्रकारचे बल (पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे) – 'गुरुभक्ति, बुद्धीची निर्मलता, (सुखदुःख, शीतोष्ण आदी) द्वन्द्वावर विजय, धर्म आणि सावधानता असे पाच प्रकारचे बल निर्दिष्ट आहे.'

तीन वृत्ती

पञ्चमललघूरकरणार्थमागमाविरोधिनोऽन्नार्जनोपाया वृत्तयो भैक्ष्योत्सृष्टयथालब्धाभिधा इति ।

शेषमशेषमाकर एवावगन्तव्यम् ।

पाच मल क्षीण करण्यासाठी शास्त्राला विरुद्ध नसलेले अन्नार्जनाचे उपाय म्हणजे (तीन प्रकारच्या) वृत्ती (उपजीविकेची साधने) – भिक्षेने प्राप्त होणारे, इतरांनी टाकलेले व (न मागता) यदृच्छेने मिळालेले (अन्न सेवन करणे).

बाकीचे सर्व मूळ ग्रंथांतूनच समजून घ्यावे.

अतःशब्देन दुःखान्तस्य प्रतिपादनम्, आध्यात्मिकादिदुःखत्रयव्यपोहप्रश्नार्थत्वात्तस्य । पशुशब्देन कार्यस्य, परतन्त्रवचनत्वात्तस्य । पतिशब्देन कारणस्य, 'ईश्वरः पतिरीशिता' इति जगत्कारणीभूतेश्वरवचनत्वात्तस्य । योगविधी तु प्रसिद्धौ ।

(वरील पहिल्या सूत्रातील) 'अतः' शब्दाने दुःखान्ताचे प्रतिपादन होते; कारण तो शब्द आध्यात्मिक आदी तीन प्रकारच्या दुःखांच्या दूरीकरण्याविषयीचा (शिष्यांनी विचारलेला) प्रश्न अभिव्यक्त करणारा असा आहे. (सूत्रातील 'पशुपतेः' मधील) पशु शब्दाने कार्याचे प्रतिपादन होते; कारण तो शब्द परतंत्र पदार्थांचा वाचक आहे. पति शब्दाने कारणाचे प्रतिपादन होते; कारण 'ईश्वर सर्वांवर अधिराज्य करणारा पति आहे' या उक्तीप्रमाणे तो (पति) शब्द जगाचे कारण असलेल्या ईश्वराचा वाचक आहे. (सूत्रातील) योग आणि विधि शब्द तर प्रसिद्धच आहेत.

याप्रमाणे कार्य, कारण, योग, विधि आणि दुःखान्त या पाच शास्त्रसंमत तत्त्वांचा निर्देश ह्यात पहिल्याच सूत्रात आहे असा ह्या व्याख्येचा आशय आहे. 'अतः' शब्दाने दुःखान्ताचा निर्देश अभिप्रेत आहे असे समजता येते, कारण शिष्याचा प्रश्न त्याविषयीच आहे 'म्हणून'. कार्य म्हणजे चिदचित् स्वरूपाचे जगत् आणि कारण म्हणजे ईश्वर ह्या प्रस्तुत शास्त्रातील पारिभाषिक संज्ञा आहेत.

पाच प्रकारची दृक्शक्ति

तत्र दुःखान्तो द्विविधः – अनात्मकः सात्मकश्चेति । तत्रानात्मकः सर्वदुःखानामत्यन्तोच्छेदरूपः । सात्मकस्तु दृक्क्रियाशक्तिलक्षणमैश्वर्यम् । तत्र दृक्शक्तिरेकापि विषयभेदात्पञ्चविधोपचर्यते – दर्शनं श्रवण मननं विज्ञानं सर्वज्ञत्वं चेति । तत्र सूक्ष्मव्यवहितविप्रकृष्टाशेषचाक्षुषस्पर्शादिविषयं ज्ञानं दर्शनम् । अशेषशब्दविषयं सिद्धिज्ञानं श्रवणम् । समस्तचिन्ताविषयं सिद्धिज्ञानं मननम् । निरवशेषशास्त्रविषयं ग्रन्थतोऽर्थतश्च सिद्धिज्ञानं विज्ञानम्, स्वशास्त्रं येनोच्यते । उक्तानुक्ताशेषार्थेषु समासविस्तरविभागविशेषतश्च तत्त्वव्याप्तसदोदितसिद्धिज्ञानं सर्वज्ञत्वमिति । एषा धीशक्तिः ।

त्या पाच पदार्थांपैकी दुःखान्त अनात्मक आणि सात्मक असा दोन प्रकारचा आहे त्यांपैकी अनात्मक सर्व दुःखांच्या समूळ उच्छेदाच्या स्वरूपाचा. परंतु सात्मक दुःखान्त म्हणजे दृक्शक्ति आणि क्रियाशक्ति ह्या दोन प्रकारचे ऐश्वर्य. त्यांपैकी दृक्शक्ति जरी एकच आहे तरी विषयांच्या भेदाच्या अनुरोधाने दर्शन, श्रवण, मनन, विज्ञान आणि सर्वज्ञत्व याप्रमाणे पाच प्रकारांत अभिव्यक्त होते. त्यांपैकी दर्शन म्हणजे (परमाणुसारख्या) सूक्ष्म, (भिंत वगैरेच्या) आड असलेल्या व दूर असलेल्या सर्व पदार्थांचे चक्षुरिंद्रियद्वारा होणारे आणि स्पर्श, (रस, गंध) आदीविषयीचे ज्ञान. श्रवण म्हणजे निःशेष शब्दजाताचे सिद्धीच्या स्वरूपाचे ज्ञान. मनन म्हणजे चिंतन होत असणाऱ्या सर्व गोष्टींचे सिद्धिस्वरूप ज्ञान. सकल शास्त्रांच्या संबंधी त्यांवरील ग्रंथांचे आणि त्यांच्या अर्थाचे सिद्धिरूप ज्ञान म्हणजे विज्ञान, ज्याच्या योगाने स्वतःचे (पाशुपत) शास्त्र मांडले जाते. आणि सर्वज्ञत्व म्हणजे निर्दिष्ट केलेल्या व निर्दिष्ट न केलेल्या अशा सर्व पदार्थांच्या संबंधात थोडक्यात, विस्ताराने, विभागणी करून आणि वैशिष्ट्यांचे प्रतिपादन करून होणारे, तत्त्वांशी संबद्ध असे नेहमीच विद्यमान असणारे सिद्धिरूप ज्ञान. ही (दृक्शक्ति म्हणजेच) धीशक्ति.

'अनात्मक' स्थितीतहि वस्तुतः आत्मा असतोच. परंतु ऐश्वर्याच्या अभावी तो असून नसल्यासारखा, म्हणून ही संज्ञा.

समासादी चार शब्दांचे स्पष्टीकरण पुढे केले आहे.

तीन प्रकारची क्रियाशक्ति

क्रियाशक्तिरेकापि त्रिविधोपचर्यते – मनोजवित्वं कामरूपित्वं विकरणधर्मित्वं चेति । तत्र निरतिशयशीघ्रकारित्वं मनोजवित्वम् । कर्मादिनिरपेक्षस्य स्वेच्छयैवानन्तसलक्षणविलक्षणसरूपकरणाधिष्ठातृत्वं कामरूपित्वम् । उपसंहृतकरणस्यापि निरतिशयैश्वर्यसंबन्धित्वं विकरणधर्मित्वमिति । एषा क्रियाशक्तिः ।

क्रियाशक्ति जरी एकच आहे तरी ती मनोजवित्व, कामरूपित्व आणि विकरणधर्मित्व या तीन प्रकारांनी अभिव्यक्त होते. त्यांपैकी मनोजवित्व म्हणजे कोणतीही गोष्ट अत्यंत शीघ्रतेने (मनाच्या वेगाने) करण्याची शक्ती. कामरूपित्व म्हणजे काही कार्य वगैरे न करताही केवळ इच्छाशक्तीनेच अनन्त अशा सलक्षण (मनुष्य पशुपक्ष्यादी परिचित प्राण्यांच्या लक्षणांनी युक्त), विलक्षण (नेहमीच्या प्राण्यांच्या लक्षणांहून निराळ्याच लक्षणांनी युक्त) आणि सरूप (दुसऱ्या कोणासारखे रूप असलेले) अशी शरीरेंद्रिये धारण करण्याची शक्ती. विकरणधर्मित्व म्हणजे सर्व इंद्रिये आखडती घेतली असताही निरतिशय ऐश्वर्याशी संबद्ध राहण्याची शक्ती. ही (अशी तीन प्रकारची) क्रियाशक्ति.

विकरण म्हणजे इंद्रियरहित असणे.

त्रिविध कार्य – विद्या, कला व पशु

अस्वतन्त्रं सर्व कार्यम् । तत् त्रिविधं विद्या कला पशुश्चेति । एतेषां ज्ञानात्संशयादिनिवृत्तिः । तत्र पशुगुणो विद्या । सापि द्विविधा बोधाबोधस्वभावभेदात् । बोधस्वभावा विवेकाविवेकप्रवृत्तिभेदाद् द्विविधा । सा चित्तमित्युच्यते । चित्तेन हि सर्वः प्राणी बोधात्मकप्रकाशानुगृहीतं सामान्येन विवेचितमविवेचितं चार्थ चेतयत इति । तत्र विवेकप्रवृत्तिः प्रमाणमात्रव्यङ्ग्या । पश्वर्थधर्माधर्मिका पुनरबोधात्मिका विद्या ।

जे स्वतंत्र नाही त्या सर्वाला कार्य अशी संज्ञा आहे. ते कार्य विद्या, कला आणि पशु याप्रमाणे तीन प्रकारचे आहे. ह्या तिहींचे (यथार्थ) ज्ञान झाले की संशय वगैरेची निवृत्ती होते. त्यांपैकी विद्या म्हणजे पशूच्या (जीवाच्या) ठिकाणी असलेला गुण. ती विद्या सुद्धा बोधाच्या स्वरूपाची आणि अबोधाच्या स्वरूपाची अशी दोन प्रकारची आहे. बोधस्वरूप विद्या विवेकाने प्रवृत्त होणारी आणि विवेकाशिवाय प्रवृत्त होणारी अशी दोन प्रकारची आहे. ह्या (बोधात्मक) विद्येला चित्त असे म्हणतात. कारण, चित्ताच्या द्वारा प्रत्येक प्राणी बोधस्वरूपाच्या प्रकाशाने प्रकाशित झालेले, सामान्यपणे विवेकाने ज्ञायमान होणारे आणि विवेकाने ज्ञायमान न होणारे पदार्थ जाणतो. त्यांपैकी विवेकाने प्रवृत्त होणारी विद्या केवळ प्रमाणांनी अभिव्यक्त होणारी ती. दुसरी अबोधाच्या स्वरूपाची विद्या पशुत्व प्राप्त करून देणाऱ्या धर्म आणि अधर्म यांचे स्वरूप असलेली.

या शास्त्रात चित्त म्हणजे अंतःकरण नाही, तर तो एक जीवाचा गुण, ज्याच्यामुळे जीवाला पदार्थाचे ज्ञान होते.

कला

चेतनपरतन्त्रत्वे सत्यचेतना कला । सापि द्विविधा कार्याख्या कारणाख्या चेति । तत्र कार्याख्या दशविधा पृथिव्यादीनि पञ्च तत्त्वानि रूपादयः पञ्च गुणाश्चेति । कारणाख्या त्रयोदशविधा ज्ञानेन्द्रियपञ्चकं कर्मेन्द्रियपञ्चकमध्यवसायाभिमानसंकल्पाभिधवृत्तिभेदाद् बुध्द्यहंकारमनोलक्षणमन्तःकरणत्रयं चेति ।

चेतनाच्या अधीन असणारी व स्वतः चेतन नसणारी ती कला. ती कार्य नावाची आणि कारण नावाची अशी दोन प्रकारची आहे. त्यांपैकी कार्य नावाची कला पृथिवी आदी पाच तत्त्वे (महाभूते) आणि रूप आदी पाच गुण (विषय) याप्रमाणे दहा प्रकारची आहे. कारण नावाची कला तेरा प्रकारची आहे – पाच ज्ञानेंद्रिये, पाच कर्मेंद्रिये, (विचारपूर्वक) निर्णय, अभिमान आणि संकल्प .या नावाच्या तीन भिन्न वृत्ती असलेली (अनुक्रमे) बुद्धी, अहंकार आणि मन ह्या स्वरूपाची तीन अंतरिंद्रिये, याप्रमाणे.

पशु

पशुत्वसंबन्धी पशुः । सोऽपि द्विविधः साञ्जनो निरञ्जनश्चेति । तत्र साञ्जनः शरीरेन्द्रियसंबन्धी । निरञ्जनस्तु तद्रहितः । तत्प्रपञ्चस्तु पञ्चार्थभाष्यदीपिकादौ द्रष्टव्यः ।

पशु वधर्माने युक्त असलेला तो पशु. तो सुद्धा सांजन आणि निरंजन असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी सांजन म्हणजे शरीर व इंद्रिये यांनी युक्त असलेला आणि त्यांनी विरहित असलेला तो निरंजन. त्या सर्वाचे विस्तृत विवेचन **पञ्चार्थभाष्यदीपिका** इत्यादी ग्रंथात पहावे.

मनुष्यांसह सर्व प्राणी ईश्वराच्या दृष्टीने पशुसमान आहेत. म्हणून जीवाला पशु म्हटले आहे.

कारण

समस्तसृष्टिसंहारानुग्रहकारि कारणम् । तस्यैकस्यापि गुणकर्मभेदापेक्षया विभाग उक्तः 'पतिः साद्यः' इत्यादिना । तत्र पतित्वं निरतिशयदृक्क्रियाशक्तिमत्त्वं तेनैश्वर्येण नित्यसंबन्धित्वम् । आद्यत्वमनागन्तुकैश्वर्यसंबन्धित्वम् । इत्यादर्शकारादिभिस्तीर्थकरैर्निरूपितम् ।

सर्व जगावर उत्पत्ती आणि संहाररूपी अनुग्रह करणारे ते कारण (म्हणजे पशुपती महेश्वर). ते जरी एकच आहे तरी गुण आणि कर्म यांच्या भेदाच्या अनुरोधाने 'पतिः साद्यः' इत्यादी वचनांत त्याचे प्रकार निर्दिष्ट केले आहेत. त्यांपैकी पतित्व म्हणजे आत्यंतिक स्वरूपातील दृक्शक्तीने व कार्यशक्तीने युक्त असणे आणि

तशा प्रकारच्या ऐश्वर्याशी नेहमी संबद्ध असणे. आद्यत्व म्हणजे आगंतुक नसणाऱ्या (म्हणजेच नित्यस्वरूपाच्या) ऐश्वर्याशी संबद्ध असणे. याप्रमाणे आदर्शप्रभृती ग्रंथांच्या शास्त्रप्रवर्तक लेखकांनी निरूपण केले आहे.

योग

'चित्तद्वारेणेश्वरसंबन्धहेतुर्योगः (पा. सू. ५·२) ।' स च द्विविधः, क्रियालक्षणः क्रियोपरमलक्षणश्चेति । तत्र जपध्यानादिरूपः क्रियालक्षण । क्रियोपरमलक्षणस्तु निष्ठासंविद्गत्यादिसंज्ञितः ।

चित्ताच्या द्वारा ईश्वराशी (जीवाचा) संबंध घडवून आणतो तो योग. आणि तो क्रियेच्या स्वरूपाचा आणि क्रियेची निवृत्ती होण्याच्या स्वरूपाचा असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी क्रियेच्या स्वरूपाचा योग म्हणजे जप, ध्यान इत्यादी प्रकारचा. क्रियेच्या निवृत्तीच्या स्वरूपाचा योग (महेश्वराच्या ठिकाणी अविचल) निष्ठा, (तत्त्वांचे) ज्ञान, (शरण) जाणे इत्यादी संज्ञा असलेला.

विधि

धर्मार्थसाधकव्यापारो विधिः । स च द्विविधो प्रधानभूतो गुणभूतश्च । तत्र प्रधानभूतः साक्षाद्धर्महेतुश्चर्या । सा द्विविधा व्रतं द्वाराणि चेति । तत्र भस्मस्नानशयनोपहारजपप्रदक्षिणानि व्रतम् । तदुक्तं भगवता नकुलीशेन 'भस्मना त्रिषवणं स्नायीत, भस्मनि शयीत (पा. सू. १·८)' इति । अत्रोपहारो नियमः । स च षडङ्गः । तदुक्तं सूत्रकारेण 'हसितगीतनृत्यहुङ्कारनमस्कारजप्यषडङ्गोपहारेणोपतिष्ठेत' इति । तत्र हसितं नाम कण्ठोष्ठपुटविस्फूर्जनपुरःसरमहहेत्यदृहासः । गीतं गान्धर्वशास्त्रसमयानुसारेण महेश्वरसंबन्धिगुणधर्मादिनिमित्तानां चिन्तनम् । नृत्यमपि नाट्यशास्त्रानुसारेण हस्तपादादीनामुत्क्षेपणादिकमङ्गप्रत्यङ्गोपाङ्गसहितं भावाभावसमेतं च प्रयोक्तव्यम् । हुङ्कारो नाम जिह्वातालुसंयोगान्निष्पाद्यमानः पुण्यो वृषनादसदृशो नादः । हुङ्गिति शब्दानुकारो वषडितिवत् । यत्र लौकिका भवन्ति तत्रैतत्सर्वं गूढं प्रयोक्तव्यम् । शिष्टं प्रसिद्धम् ।

(महेश्वर हाच जो) धर्मरूपी अर्थ तो साध्य करणारा व्यापार म्हणजे विधि. तो प्रधान स्वरूपाचा आणि गौण स्वरूपाचा असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी प्रधानभूत म्हणजे धर्मसिद्धीस साक्षात् कारणीभूत होणारा चर्या नावाचा प्रकार. चर्या व्रत आणि द्वारे यांप्रमाणे दोन प्रकारची. त्यांपैकी भस्मस्नान, भस्मशयन, उपहार, जप आणि प्रदक्षिणा ह्या गोष्टी म्हणजे व्रत. त्याविषयी भगवान नकुलीशाने म्हटले आहे – 'दिवसातून तीन वेळा भस्माने स्नान करावे, भस्मात झोपावे.' यातील उपहार म्हणजे नियम. त्याचे सहा प्रकार आहेत. सूत्रकाराने म्हटले आहे – 'हसित, गीत, नृत्य, हुङ्कार, नमस्कार आणि जप्य ह्या सहा प्रकारच्या उपहाराची (महेश्वराला) भेट अर्पण करावी.' त्यांपैकी हसित म्हणजे कण्ठ व दोन्ही ओठ यांच्या स्फुरणासह होणारे 'ह ह ह' असे उच्च स्वरांतील हास्य. गीत म्हणजे गांधर्वशास्त्रातील नियमांना अनुसरून महेश्वराच्या ठिकाणी असलेल्या गुणांचे व धर्मांचे चिंतन. नृत्य सुद्धा नाट्यशास्त्रातील नियमांना अनुसरून अंगे, प्रत्यंगे व उपांगे यांच्यासह हात, पाय आदींचे वर उचलणे इत्यादी प्रकारची, भाव आणि अभाव (हाव) यांची अभिव्यक्ती करणारी प्रक्रिया या स्वरूपाचे प्रयोगान्वित करावे. हुङ्कार म्हणजे जीभ आणि टाळू यांच्या संयोगामुळे उत्पन्न

होणारा पुण्यप्रद वृषभाच्या आरावासारखा आवाज. 'हुडुक्' हा 'वषट्' शब्दाप्रमाणे ध्वनीचे अनुकरण करणारा शब्द आहे. ज्या ठिकाणी सामान्य लोकांचा वावर आहे आहे त्या ठिकाणी हे सर्व गुप्तपणे करावे. बाकीचे (दोन – नमस्कार व जप्य) प्रसिद्ध आहेत.

द्वाराणि तु क्राथनस्पन्दनमन्दनशृङ्गारणावितत्करणावितद्भाषणानि । तत्रासुप्तस्यैव सुप्तलिङ्गप्रदर्शनं क्राथनम् । वाय्वभिभूतस्येव शरीरावयवानां कम्पनं स्पन्दनम् । उपहतपादेन्द्रियस्येव गमनं मन्दनम् । रूपयौवनसंपन्नां कामिनीमवलोक्यात्मानं कामुकमिव यैर्विलासैः प्रदर्शयति तत् शृङ्गारणम् । कार्याकार्यविवेकविकलस्येव लोकनिन्दितकर्मकरणमवितत्करणम् । व्याहतापार्थकादिशब्दोच्चारणमवितद्भाषणमिति ।

क्राथन, स्पन्दन, मन्दन, शृङ्गारण, अवितत्करण आणि अवितद्भाषण ही सहा द्वारे होत. त्यांपैकी झोपलेला नसताही झोपलेल्या माणसाची चिन्हे प्रदर्शित करणे याला क्राथन म्हणतात. शरीरात वात झाल्याप्रमाणे सर्व अवयवांना कंप सुटणे याला स्पन्दन म्हणतात. पायाला दुखापत झालेल्या मनुष्याप्रमाणे चालणे म्हणजे मन्दन होय. रूप आणि यौवन यांनी संपन्न अशा कामिनीला पाहून आपण स्वतः कामातुर असल्याचे विलासयुक्त हावभावांनी प्रदर्शित करणे म्हणजे शृङ्गारण. करणे योग्य काय आणि अयोग्य काय याचा विचार करू न शकणाऱ्या मनुष्याप्रमाणे लोकांमध्ये निंद्य मानलेले कर्म करणे म्हणजे अवितत्करण. परस्परविरुद्ध, अर्थहीन इत्यादी शब्द उच्चारणे म्हणजे अवितद्भाषण.

ह्या सर्व पारिभाषिक संज्ञा आहेत.

गुणभूतस्तु विधिश्चर्यानुग्राहकोऽनुस्नानादिः भैक्ष्योच्छिष्टादिनिर्मितायोग्यताप्रत्ययनिवृत्त्यर्थः । तदप्युक्तं सूत्रकारेण – अनुस्नाननिर्माल्यलिङ्गधारीति ।

गौण स्वरूपाचा विधि हा चर्यारूप प्रधान विधीला उपकारक असा, अनुस्नान इत्यादी प्रकारचा, भिक्षा, उच्छिष्ट आदीच्या सेवनाने निर्माण झालेल्या अयोग्यतेच्या प्रत्ययाची निवृत्ती व्हावी या उद्देशाने आचरणात आणावयाचा. सूत्रकाराने ते सुद्धा सांगितले आहे – 'अनुस्नान, निर्माल्य व लिंग धारण करून (शुचिर्भूत होऊन चर्येचे आचरण करावे).'

अनुस्नान म्हणजे स्नानाच्या ऐवजी करावयाचे उदकोपस्पर्शन, आचमन, भस्मस्नान इत्यादी विधी.

तत्र समासो नाम धर्मिमात्राभिधानम् । तच्च प्रथमसूत्र एव कृतम् । पञ्चानां पदार्थानां प्रमाणतः पञ्चाभिधानं विस्तरः । स खलु राशीकरभाष्ये द्रष्टव्यः । एतेषां यथासंभवं लक्षणतोऽसंकरेणाभिधान विभागः । स तु विहित एव । शास्त्रान्तरेभ्योऽमीषां गुणातिशयेन कथनं विशेषः । तथा हि – अन्यत्र दुःखनिवृत्तिरेव दुःखान्तः, इह तु पारमैश्वर्यप्राप्तिश्च । अन्यत्राभूत्वा भावि कार्यम्, इह तु नित्यं पश्वादि । अन्यत्र सापेक्षं कारणम्, इह तु निरपेक्षो भगवानेव । अन्यत्र कैवल्यादिफलको योगः, इह तु पारमैश्वर्यदुःखान्तफलकः । अन्यत्र पुनरावृत्तिरूपस्वर्गादिफलको विधीः, इह पुनरपुनरावृत्तिरूपसामीप्यादिफलकः ।

(सर्वज्ञतेच्या मागे केलेल्या वर्णनात निर्देशिलेल्या समासादी) पैकी समास म्हणजे फक्त (दुःखान्तादी पाच) धर्मांचा निर्देश. आणि तो पहिल्या सूत्रातच केला आहे. पाच पदार्थांचे प्रमाणांच्या साहाय्याने विस्तृत विवेचन म्हणजे विस्तर. तो राशीकरभाष्यात पहावा. ह्या पदार्थांचे संभव असेल त्याप्रमाणे संकर न करता लक्षणे देऊन वर्णन करणे म्हणजे विभाग. तो सुद्धा वर केलाच आहे. इतर शास्त्रांशी तुलना करता (ह्या शास्त्रातील) ह्या पाच पदार्थांच्या गुणांच्या श्रेष्ठतेचे प्रतिपादन म्हणजे विशेष. याचे स्पष्टीकरण असे—इतर (न्याय आदी) शास्त्रांत दुखान्त म्हणजे दुःखाची निवृत्ती इतकेच; परंतु या शास्त्रात दुःखान्त म्हणजे परम ऐश्वर्याची प्राप्ती हे अधिक अभिप्रेत आहे. इतर शास्त्रांत कार्य अगोदर अस्तित्वात नसून नंतर उत्पन्न होणारे असे आहे; परंतु ह्या शास्त्रात पशु आदीच्या स्वरूपाचे कार्य नित्य आहे. इतर (वेदान्तादी) शास्त्रांत कारण (कर्माच्या) अनुरोधाने व्यापृत होते; परंतु ह्या शास्त्रात निरपेक्ष भगवानच कारण आहे. इतर (योग आदी) शास्त्रांत योगाचे फल कैवल्य इत्यादी आहे; परंतु या शास्त्रात योगाचे फल परमैश्वर्ययुक्त दुःखान्त हे आहे. इतर (मीमांसादी) शास्त्रांत विधीचे फल पुनरावृत्तीच्या स्वरूपाच्या स्वर्ग आदीची प्राप्ती हे आहे; परंतु ह्या शास्त्रात विधीचे फल जेथून पुन्हा परत येत नाही अशी महेश्वराची संनिधी वगैरे हे होय.

'पञ्चाभिधानम्' — पञ्च म्हणजे विस्तार. यातील धातूपासूनच प्रपञ्च शब्द निष्पन्न झाला आहे.

निरपेक्ष ईश्वर कारण

ननु महदेतदिन्द्रजालं यन्निरपेक्षः परमेश्वरः कारणमिति । तथात्वे कर्मवैफल्यं सर्वकार्याणां समसमयसमुत्पादश्चेति दोषद्वयं प्रादुःष्यात् । मैवं मन्येथाः, व्यधिकरणत्वात् । यदि निरपेक्षस्य भगवतः कारणत्वं स्यात्तर्हि कर्मणो वैफल्ये किमायातम् । प्रयोजनाभाव इति चेत्, कस्य प्रयोजनाभावः कर्मवैफल्ये कारणम्, किं कर्मिणः किं वा भगवतः । नाद्यः, ईश्वरेच्छानुगृहीतस्य कर्मणः सफलत्वोपपत्तेः, तदननुगृहीतस्य ययातिप्रभृतिकर्मवत् कदाचिन्निष्फलत्वसंभवाच्च । न चैतावता कर्मस्वप्रवृत्तिः, कर्षकादिवदुपपत्तेः, ईश्वरेच्छायत्तत्वाच्च पशूनां प्रवृत्तेः । नापि द्वितीयः, परमेश्वरस्य पर्याप्तकामत्वेन कर्मसाध्यप्रयोजनापेक्षाया अभावात् । यदुक्तं समसमयसमुत्पाद इति तदप्ययुक्तम्, अचिन्त्यशक्तिकस्य परमेश्वरस्येच्छानुविधायिन्या अव्याहतक्रियाशक्त्या कार्यकारित्वाभ्युपगमात् । तदुक्तं संप्रदायविद्भिः —

कर्मादिनिरपेक्षस्तु स्वेच्छाचारी यतो ह्ययम् ।
ततः कारणतः शास्त्रे सर्वकारणकारणम् ॥ इति ।

शंका — हे मोठेच फसवे इंद्रजाल आहे की परमेश्वर कर्मनिरपेक्ष असून कारण होतो. तसे असल्यास कर्म निष्फळ ठरतील आणि सर्व कार्ये एकाच वेळेस उत्पन्न होतील हे दोन दोष निष्पन्न होतील. ह्या शंकेचे समाधान असे की असे मानण्याचे कारण नाही; कारण, (कर्म आणि कारण ह्या दोहोंची) अधिष्ठाने भिन्न आहेत. जर निरपेक्ष असा परमेश्वर कारण होतो म्हणून कर्म निष्फळ ठरत असतील तर त्यामुळे काय बिघडते? त्यामुळे प्रयोजनाचा अभाव आहे असा प्रसंग उद्भवेल असे उत्तर दिले तर आम्ही असे विचारतो की कोणाच्या प्रयोजनाचा अभाव कर्माच्या निष्फळतेस कारणीभूत होतो — कर्म करणाऱ्या प्राण्याच्या (प्रयोजनाचा अभाव) की भगवंताच्या (प्रयोजनाचा अभाव)? पहिला पर्याय स्वीकार्य नाही; कारण, जे कर्म ईश्वराच्या इच्छेच्या अनुग्रहाने

संपन्न झाले असेल ते सफल होते असे समजणेच उपपन्न आहे, आणि ज्या कर्माला भगवंताच्या इच्छेचा अनुग्रह झाला नाही ते कर्म ययाति प्रभृतींच्या कर्माप्रमाणे क्वचित निष्फळ होण्याची संभाव्यता असते. आणि तसे झाल्यामुळे प्राणी कर्म करण्यास प्रवृत्त होणारे नाहीत असे नाही; कारण शेतकऱ्यांप्रमाणेच तसे प्रवृत्त होणे उपपन्न ठरते; शिवाय, पशूंची प्रवृत्ती ईश्वराच्या इच्छेच्या अधीन असते. दुसरा पर्यायही स्वीकार्य नाही; कारण, परमेश्वराचे सर्व काम पूर्णपणे प्राप्त झालेले असल्याकारणाने कर्माने साध्य करावयाचे असलेल्या प्रयोजनाच्या अपेक्षेचा त्याच्या संबंधात (नेहमीच) अभाव असतो. तसेच सर्व कार्ये एकाच वेळी उत्पन्न होतील असे जे म्हटले आहे ते सुद्धा योग्य नाही; कारण, ज्याची शक्ती अचिंत्य आहे त्या परमेश्वराची त्याच्या इच्छेलाच अनुसरून असणारी अशी जी अप्रतिहत क्रियाशक्ती तीच कार्ये (निरनिराळ्या वेळी) घडवून आणते असे आम्ही मानतो. संप्रदाय जाणणाऱ्यांनी तेच सांगितले आहे – 'ज्याअर्थी हा (परमेश्वर) कर्म आदींची अपेक्षा न बाळगणारा व स्वतःच्या इच्छेप्रमाणे वागणारा असा आहे, त्या कारणास्तव ह्या शास्त्रामध्ये तो सर्व कारणांचे कारण (असे मानले आहे).'

'व्यधिकरणत्वात्' – कर्म करणारा प्राणी हा कर्माचे अधिकरण अथवा अधिष्ठान, आणि त्या कर्माची अपेक्षा ज्या अधिकरणात व्हावयाची ते अधिकरण परमेश्वर. ते दोघे भिन्न असल्यामुळे ईश्वर कर्मसापेक्ष कार्य करतो असे समजणे शक्य नाही; म्हणून निरपेक्ष असाच ईश्वर कारण होय – असा हा युक्तिवाद आहे.

'ययातिप्रभृतिकर्मवत्' – ययातीच्या कोणत्या कर्माला ईश्वरेच्छेचा अनुग्रह नव्हता आणि म्हणून ते निष्फळ झाले ते स्पष्ट नाही. आपले म्हातारपण पुरूला देऊन त्याच्या यौवनाचा उपभोग घेत असता केलेली कर्मे अभिप्रेत असण्याचा संभव आहे.

'कर्षकादिवत्' – एकदा धान्य आले नाही म्हणून मेहनत करण्यात अर्थ नाही असे समजून शेतकरी शेतजमीन पुन्हा करण्याचे बंद करीत नाही त्याप्रमाणे.

ननु दर्शनान्तरेऽपीश्वरज्ञानान्मोक्षो लभ्यत एवेति कुतोऽस्य विशेष इति चेत्, मैवं वादीः, विकल्पानुपपत्तेः । किमीश्वरविषयज्ञानमात्रं निर्वाणकारणं किं वा साक्षात्कारः अथ वा यथावत्तत्त्वनिश्चयः । नाद्यः, शास्त्रमन्तरेणापि प्राकृतजनवद् 'देवानामधिपो महादेवः' इति ज्ञानोत्पत्तिमात्रेण मोक्षसिद्धौ शास्त्राभ्यासवैफल्यप्रसङ्गात् । नापि द्वितीयः, अनेकमलप्रचयोपचितानां पिशितलोचनानां पशूनां परमेश्वरसाक्षात्कारानुपपत्तेः । तृतीयेऽस्मन्मतापातः, पाशुपतशास्त्रमन्तरेण यथावत्तत्त्वनिश्चयानुपपत्तेः । तदुक्तमाचार्यैः –

ज्ञानमात्रे वृथा शास्त्रं साक्षाद्दृष्टिस्तु दुर्लभा ।
पञ्चार्थादन्यतो नास्ति यथावत्तत्त्वनिश्चयः ॥ इति ।

तस्मात्पुरुषार्थकामैः पुरुषधौरेयैः पञ्चार्थप्रतिपादनपरं पाशुपतशास्त्रमाश्रयणीयमिति रमणीयम् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे नकुलीशपाशुपतदर्शनम् ।

शंका –'इतर दर्शनांमध्ये सुद्धा ईश्वराचे ज्ञान झाले म्हणजे मोक्ष मिळतो असेच आहे, तेव्हा ह्या शास्त्राचे वैशिष्ट्य ते काय? या शंकेवर आमचे म्हणणे असे की हे विधान करता येण्यासारखे नाही; कारण, त्याने पुढील विकल्पांची उपपत्ती लागत नाही – ईश्वराविषयीचे केवळ ज्ञानच मोक्षास कारणीभूत होते? की त्याचा साक्षात्कार कारणीभूत होतो? की तत्त्वांचे यथातथ्य निश्चित ज्ञान? यांपैकी पहिला विकल्प स्वीकार्य नाही; कारण शास्त्राशिवायही सामान्य मनुष्याप्रमाणे केवळ 'देवांचा अधिपती महादेव' ह्या ज्ञानाच्या उत्पत्तीच्या द्वारा मोक्षप्राप्ती होत असेल तर शास्त्राभ्यास व्यर्थ ठरण्याचा प्रसंग येईल. दुसरा विकल्पही स्वीकार्य नाही; कारण, अनेक प्रकारच्या मलांच्या समूहाने पूर्ण असलेल्या व मांसमय नेत्र असलेल्या जीवांना परमेश्वराचा साक्षात्कार व्हावा हे अनुपपन्न आहे. तिसऱ्या विकल्पात आमच्याच मताचा स्वीकार होतो. कारण, पाशुपतशास्त्राशिवाय तत्त्वांचे यथातथ्य निश्चित ज्ञान होणे शक्य नाही. म्हणून आचार्यांनी म्हटले आहे – 'केवळ ज्ञानच (मोक्षाचा उपाय) असेल तर शास्त्र निरर्थक ठरेल. आणि (ईश्वराचे) साक्षात् जीवांना दुर्लक्ष आहे. पाच पदार्थांच्या शिवाय दुसऱ्या कोणत्याही प्रकारे यथातथ्य तत्त्वज्ञान प्राप्त होणे शक्य नाही.' यास्तव पुरुषार्थसिद्धीची कामना करणाऱ्या पुरुषश्रेष्ठांनी पाच पदार्थांचे विवेचन करणाऱ्या पाशुपतशास्त्राच्या आश्रयास यावे हे उत्तम.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील नकुलीशपाशुपतदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

७ शैव—दर्शन (शैवसंप्रदाय—२)

ईश्वर कर्मसापेक्ष कारण, तीन पदार्थ

तमिमं 'परमेश्वरः कर्मादिनिरपेक्षः कारणम्' इति पक्षं वैषम्यनैर्घृण्यदोषदूषितत्वात्प्रतिक्षिपन्तः केचन माहेश्वराः शैवागमसिद्धान्ततत्त्वं यथावदीक्षमाणाः 'कर्मादिसापेक्षः परमेश्वरः कारणम्' इति पक्षं कक्षीकुर्वाणाः पक्षान्तरमुपक्षिपन्ति 'पतिपशुपाशभेदात् त्रयः पदार्थाः' इति । तदुक्तं तन्त्रतत्त्वतज्ञैः –

त्रिपदार्थं चतुष्पादं महातन्त्रं जगद्गुरुः ।
सूत्रेणैकेन संक्षिप्य प्राह विस्तरतः पुनः ॥ इति ।

अस्यार्थः—उक्तास्त्रयः पदार्था यस्मिन्सन्ति तत् त्रिपदार्थम्, विद्याक्रियायायोगचर्याख्याश्चत्वारः पादा यस्मिंस्तच्चतुश्चरणं महातन्त्रमिति ।

दुसरे महेश्वरभक्त (शैव) 'कर्माच्या अपेक्षेशिवायच ईश्वर जगाचे कारण होतो' हा (नकुलीशपाशुपतांचा) पक्ष वैषम्य आणि नैर्घुण्य ह्या दोन दोषांनी दूषित असल्याकारणाने त्याज्य ठरवून शैव आगमग्रंथांतील सिद्धांतांचे तत्त्व यथातथ्य रीतीने जाणून घेऊन 'कर्म आदीच्या अपेक्षेच्या अनुरोधानेच ईश्वर कारण होतो' असा पक्ष स्वीकारून 'पति, पशु आणि पाश हे तीन पदार्थ होत' ह्या दुसऱ्या मताचा पुरस्कार करतात. शास्त्राचे तत्त्व जाणणाऱ्यांनी तसे म्हटले आहे – 'जगाच्या गुरूने तीन पदार्थ आणि चार पाय असलेल्या महान शास्त्राचा एका सूत्रात संक्षेप करून नंतर ते पुन्हा विस्ताराने सांगितले.' याचा अर्थ असा – वर सांगितलेले तीन पदार्थ ज्यात आहेत ते त्रिपदार्थ आणि विद्या, क्रिया, योग व चर्या ह्या नावाचे चार पाद ज्यात आहेत ते चतुष्पाद महातन्त्र (महान शास्त्र).

तत्र पशूनामस्वतन्त्रत्वात्पाशानामचैतन्यात्तद्विलक्षणस्य पत्युः प्रथममुद्देशः । चेतनत्वसाधर्म्यात्पशूनां तदानन्तर्यम् । अवशिष्टानां पाशानामन्ते विनिवेश इति क्रमनियमः ।

त्या सूत्रात पतीचा प्रथम उल्लेख केला आहे, कारणे पशू स्वतंत्र नाहीत, पाश अचेतन आहे आणि पति त्या दोहोंहून निराळ्या स्वरूपाचा आहे. त्याच्या सारखेच चैतन्यधर्माने युक्त असल्यामुळे पशूंचा त्यानंतर निर्देश. आणि बाकी राहिलेल्या पाशांचा सरतेशेवटी उल्लेख असा त्यातील क्रमाचा नियम आहे.

विद्या, क्रिया, योग व चर्या – चार पाद

दीक्षायाः परमपुरुषार्थहेतुत्वात्तस्याश्च पशुपाशेश्वरस्वरूपनिर्णयोपायभूतेन मन्त्रमन्त्रेश्वरादिमाहात्म्यनिश्चायकेन ज्ञानेन विना निष्पादयितुमशक्यत्वात्तदवबोधकस्य विद्यापादस्य प्राथम्यम् । अनेकविधसाङ्गदीक्षाविधिप्रदर्शकस्य क्रियापादस्य तदानन्तर्यम् । योगेन विना नाभिमतप्राप्तिरिति

साङ्गयोगज्ञापकस्य योगपादस्य तदुत्तरत्वम् । विहिताचरणनिषिद्धवर्जनरूपां चर्यां विना योगोऽपि न निर्वहतीति तत्प्रतिपादकस्य चर्यापादस्य चरमत्वमिति विवेकः ।

दीक्षा ही परम पुरुषार्थाच्या सिद्धीस कारणीभूत असल्यामुळे आणि पशु, पाश व ईश्वर यांच्या स्वरूपाच्या निर्णयास साधनीभूत होणाऱ्या, तसेच मन्त्र, मन्त्रेश्वर इत्यादींचे माहात्म्य निश्चित करणाऱ्या ज्ञानाशिवाय त्या दीक्षेचे संपादन अशक्य असल्यामुळे त्या ज्ञानाचा बोध करून देणाऱ्या विद्या-पादाचा क्रम (शैव आगमग्रंथांत) प्रथम लावला आहे. अनेक प्रकारच्या दीक्षांच्या सांगोपांग विधींचे वर्णन करणाऱ्या क्रियापादाचा क्रम त्यानंतरचा. योगाशिवाय ईप्सित अर्थाची प्राप्ती होत नाही म्हणून सांग योगाचे ज्ञान करून देणाऱ्या योगपादाचा त्यानंतर क्रम. विहित कर्माचे आचरण आणि निषिद्ध कर्माचे वर्जन या स्वरूपाची जी चर्या तिच्याशिवाय योगाचे सुद्धा पालन करता येत नाही म्हणून तिचे प्रतिपादन करणारा चर्यापाद शेवटी – याप्रमाणे संगती लावली आहे.

मन्त्र, मन्त्रेश्वर यांचे निरूपण पुढे करणार आहेत.

पति म्हणजे शिव, अनुमानाने ईश्वराची सिद्धी

तत्र पतिपदार्थः शिवोऽभिमतः । मुक्तात्मनां विद्येश्वरादीनां च यद्यपि शिवत्वमस्ति तथापि परमेश्वरपारतन्त्र्यात्स्वातन्त्र्यं नास्ति । ततश्च तनुकरणभुवनादीनां भावानां संनिवेशविशिष्टत्वेन कार्यत्वमवगम्यते । तेन च कार्यत्वेनैषां बुद्धिमत्पूर्वकत्वमनुमीयत इत्यनुमानवशात्परमेश्वरप्रसिद्धिरूपपद्यते ।

त्यांपैकी पति शब्दाचा अर्थ शिव हे अभिमत झालेले आहे. जरी मुक्त झालेले जीव आणि विद्येश्वर हे सुद्धा शिवत्वाने युक्त आहेत तरी ते परमेश्वराच्या अधीन असल्यामुळे त्यांना स्वातंत्र्य नाही. आणि त्यावरूनच शरीरे, इंद्रिये, जगत् इत्यादीं पदार्थ विशिष्ट आकारांनी युक्त असल्याकारणाने कार्य होत असे स्पष्टपणे ज्ञात होते. आणि ते कार्य आहेत म्हणून कोणी बुद्धिमान व्यक्तीने ते निर्माण केले आहेत असे अनुमान होते. यावरून अनुमानाच्या द्वारा परमेश्वराच्या अस्तित्वाची सिद्धी उपपन्न ठरते.

आठ विद्येश्वरांचा निर्देश पुढे केला आहे.

ननु देहस्यैव तावत्कार्यत्वमसिद्धम् । न हि क्वचित्केनचित्कदाचिद्देहः क्रियमाणो दृष्टचरः । सत्यम्, तथापि न केनचित्क्रियमाणत्वं देहस्य दृष्टमिति कर्तृदर्शनापह्नवो न युज्यते, तस्यानुमेयत्वेनाप्युपपत्तेः । तथा हि देहादिकं कार्य भवितुमर्हति संनिवेशविशिष्टत्वाद्विनश्वरत्वाद्वा घटादिवत् । तेन च कार्यत्वेन बुध्दिमत्पूर्वकत्वमनुमातुं सुकरमेव । विमतं सकर्तृकं कार्यत्वात्, घटवत् । यदुक्तसाधनं तदुक्तसाध्यं यथार्थादि । न यदेवं न तदेवं यथात्मादि । परमेश्वरानुमानप्रामाण्यसाधनमन्यत्राकारीत्युपरम्यते ।

शंका – शरीर हे कार्य आहे हेच मुळी सिद्ध झालेले नाही. कारण, कोणीही कोठेही कधीही शरीर घडविले जात असलेले पाहिले नाही. (समाधान –) हे खरे आहे. तथापि कोणीही शरीर निर्मिले जात असता पाहिले नाही म्हणून कर्त्याचे अस्तित्वच नाकारणे योग्य नाही; कारण अनुमानाने सुद्धा त्याची उपपत्ती लागते. उदाहरणार्थ, देह आदी पदार्थ कार्य होत असे समजणे उचित आहे, कारण ते विशिष्ट आकाराच्या ठेवणीने युक्त

आहेत, किंवा ते नश्वर आहेत म्हणून, घट आदीप्रमाणे. कार्यत्व याप्रमाणे सिद्ध झाल्यावर त्याच्या आधारे बुद्धिमान कर्त्याविषयीचे अनुमान करणे सोपे आहे. जसे – विवादाचा विषय असलेला (देहाही) पदार्थ कर्त्याने निर्मिला आहे, कारण तो कार्य आहे, घटाप्रमाणे. सांगितलेल्या (कार्य ह्या) साधनाने जे युक्त असते ते निर्देशिलेल्या (सकर्तृकत्व ह्या) साध्यानेही युक्त असते, जसे (घटादी) पदार्थ वगैरे. जे उक्त साध्याने युक्त नसते ते उक्त साधनानेही युक्त नसते, जसे आत्मा इत्यादी. परमेश्वराविषयीच्या अनुमानाचे प्रामाण्य दुसरीकडे सिद्ध केले आहे म्हणून आता येथेच थांबतो.

'यदुक्तसाधनं इ.' ही अन्वयव्याप्ति आणि 'न यदेवं इ.' ही व्यतिरेकव्याप्ति. अन्वयव्यतिरेकी अनुमानाला दोन्ही व्याप्ती सत्य असणे आवश्यक आहे. 'अन्यत्र' म्हणजे अक्षपाद–दर्शनात.

ईश्वर सर्वकर्ता व सर्वज्ञ

अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुःखयोः ।
ईश्वरप्रेरितो गच्छेत्स्वर्गं वा श्वभ्रमेव वा ॥

इति न्यायेन प्राणिकृतकर्मापेक्षया परमेश्वरस्य कर्तृत्वोपपत्तेः । न च स्वातन्त्र्यव्याहतिरिति वाच्यम्, करणापेक्षया कर्तुः स्वातन्त्र्यविहतेरनुपलम्भात्, कोषाध्यक्षापेक्षस्य राज्ञः प्रसादादिना दानवत् । यथोक्तं सिद्धगुरुभिः –

स्वतन्त्रस्याप्रयोज्यत्वं करणादिप्रयोक्तृता ।
कर्तुः स्वातन्त्र्यमेतद्धि न कर्माद्यनपेक्षता ॥ इति ।

तथा च तत्तत्कर्माशयवशाद् भोगतत्साधनतदुपादानादिविशेषज्ञः कर्तानुमानादिसिद्ध इति सिद्धम् । तदिदमुक्तं तत्रभवद्भिर्बृहस्पतिभिः –

इह भोग्य (ग?) भोगसाधनतदुपादानादि यो विजानाति ।
तमृते भवेन्न हीदं पुंस्कर्माशयविपाकज्ञम् ॥ इति ।

अन्यत्रापि –

विवादाध्यासितं सर्व बुद्धिमत्कर्तृपूर्वकम् ।
कार्यत्वादावयोः सिद्धं कार्यं कुम्भादिकं यथा ॥ इति ।

सर्वकर्तृत्वादेवास्य सर्वज्ञत्वं सिद्धम्, अज्ञस्य करणासंभवात् । उक्तं च श्रीमन्मुगेन्द्रैः –

सर्वज्ञः सर्वकर्तृत्वात्साधनाङ्गफलैः सह ।
यो यज्जानाति कुरुते स तदेवेति सुस्थितम् ॥ इति ।

'प्राणी अज्ञ असल्यामुळे स्वतःचे सुख आणि दुःख यांच्यावर त्याचा ताबा नाही. ईश्वराने प्रेरित केल्यावरच तो स्वर्गात जाऊ शकतो किंवा नरकात' ह्या न्यायाने प्राण्याने केलेल्या कर्माच्या अनुरोधाने ईश्वराचे कर्तृत्व असते अशी उपपत्ती लागते. पण त्यामुळे ईश्वराच्या स्वातंत्र्यास बाध येतो असे म्हणता येणार नाही; कारण, साधनाची अपेक्षा बाळगल्यामुळे कर्त्याच्या स्वातंत्र्याला बाध येतो असे कोठे दिसून येत नाही. उदाहरणार्थ, कोणावर प्रसन्न वगैरे होऊन दान करावयाचे असता राजा कोशाध्यक्षाच्या द्वारा ते करतो, परंतु त्यामुळे त्याच्या स्वातंत्र्यास बाध येत नाही. जसे सिद्धगुरूंनी सांगितले आहे—'जो स्वतंत्र असतो त्याला कार्यप्रवण करणारे दुसरे काही नसते, तर तोच साधन वगैरेचा उपयोग करणारा असतो. कर्त्याचे स्वातंत्र्य ते हेच, कर्म वगैरेची अपेक्षा नसणे म्हणजे स्वातंत्र्य नाही.' आणि तदनुसार त्या त्या कर्मांच्या संघाताच्या अनुरोधाने भोग, त्याची साधने, त्याचे उपादान इत्यादी विशेषांचे ज्ञान असणारा कर्ता अनुमान आदीने अस्तित्वात असल्याचे सिद्ध होते हे स्पष्ट आहे. भगवान् बृहस्पतीने हेच सांगितले आहे — 'या जगात जो भोग, भोगाचे साधन, त्याचे उपादान इत्यादी गोष्टी जाणतो त्या मनुष्यांच्या कर्मसंघाताचा परिपाक जाणणाऱ्या (परमेश्वरा) शिवाय ही जगरहाटी चालू राहणार नाही.' इतरत्र सुद्धा म्हटले आहे — 'विवादाचा विषय असलेले सर्व (जग) (निरपेक्षवादी आणि कर्मसापेक्षवादी अशा) आपल्या दोघांच्याही मताप्रमाणे कार्यरूप असल्याकारणाने त्याला निर्माण करणारा कोणी बुद्धिमान कर्ता असला पाहिजे हे सिद्ध होते. जगाचे कार्यत्व घट आदीप्रमाणे सिद्ध होते.' परमेश्वर सर्व काही निर्माण करतो म्हणूनच तो सर्वज्ञ आहे हे सिद्ध होते; कारण, अज्ञ मनुष्य काही निर्माण करण्याचा संभव नाही. तसेच श्रीमान मृगेंद्रांनी म्हटले आहे — 'जो साधने, गौण विधी आणि प्राप्त होणारे फल यांच्यासह सर्व काही घडवून आणतो तो म्हणूनच सर्वज्ञ असतो. जो जे जाणतो तो तेच करतो हे निश्चित ठरलेले आहे.'

'कर्माशय' म्हणजे व्यक्तीच्या एकंदर कर्मांचा संघात असा अर्थ केला आहे.

अगोदरच्या गद्यातील वचनाच्या अनुरोधाने श्लोकातही 'भोग्य' च्या जागी 'भोग' असा पाठ स्वीकारणे आवश्यक दिसते. 'भोग्य' हाच पाठ स्वीकारल्यास त्याच्या अर्थात आणि 'तदुपादान' च्या अर्थात काही फरक पडणार नाही. भोग म्हणजे भोगाची क्रिया, त्याचे साधन म्हणजे शरीर, इंद्रिये वगैरे आणि त्याचे उपादान म्हणजे भोग्य वस्तू असे अभिप्रेत असावे.

'अङ्ग' म्हणजे प्रधान विधीला अंगभूत असलेले विधी.

ईश्वराचे शरीर मंत्ररूप शक्तींनी बनलेले

अस्तु तर्हि स्वतन्त्र ईश्वरः कर्ता । स तु नाशरीरः, घटादिकार्यस्य शरीरवता कुलालादिना क्रियमाणत्वदर्शनात् । शरीरवत्त्वे चास्मदादिवदीश्वरः क्लेशयुक्तोऽसर्वज्ञः परिमितशक्तिं प्राप्नुयादिति चेत्, मैवं मंस्थाः, अशरीरस्याप्यात्मनः स्वशरीरस्पन्दादौ कर्तत्वदर्शनात् । अभ्युपगम्यापि ब्रूमहे शरीरत्त्वेऽपि भगवतो न प्रागुक्तदोषानुषङ्गः । परमेश्वरस्य हि मलकर्मादिपाशजालासंभवेन प्राकृतं शरीरं न भवति, किं तु शाक्तम् । शक्तिरूपैरीशानादिभिः पञ्चभिर्मन्त्रैर्मस्तकादिकल्पनायाम् — ईशानमस्तकः, तत्पुरुषवक्त्रः, अघोरहृदयः, वामदेवगुह्यः, सद्योजातपादः ईश्वरः इति प्रसिध्द्या

यथाक्रमानुग्रहतिरोभावादानलक्षणस्थितिलक्षणोद्भवलक्षणकृत्यपञ्चककारणं स्वेच्छानिर्मितं तच्छरीरम्, न चास्मच्छरीरसदृशम् । तदुक्तं श्रीमन्मृगेन्द्रैः –

मलाद्यसंभवाच्छाक्तं वपुर्नैतादृशं प्रभोः ॥ इति ।

अन्यत्रापि –

तद्वपुः पञ्चभिर्मन्त्रैः पञ्चकृत्योपयोगिभिः ।
ईशतत्पुरुषाघोरवामाद्यैर्मस्तकादिमत् ॥ इति ।

बरे तर, स्वतंत्र ईश्वर कर्ता आहे असे मानू या. तथापि, तो शरीरविरहित आहे असे समजता येणार नाही; कारण, घट वगैरे कार्ये शरीराने युक्त असलेल्या कुंभकार आदीकडून केली जातात हे पहाण्यात येते. आणि ईश्वर शरीराने युक्त असला तर तो आपल्याप्रमाणेच क्लेशाने युक्त, सर्वज्ञ नसणारा आणि मर्यादित शक्ती असलेला असा असेल – याप्रमाणे जर शंका घेतली तर त्याला आमचे उत्तर असे की असे समजण्याचे कारण नाही; कारण, शरीरविरहित असूनही आत्मा आपल्या शरीराची हालचाल वगैरे करतो असे दिसून येते. आणि (ईश्वर शरीराने युक्त आहे) हे मत मान्य करून सुद्धा आमचे असे म्हणणे आहे की परमेश्वर शरीराने युक्त असला तरी वर निर्देशिलेले दोष त्याच्या ठिकाणी संभवत नाहीत. कारण, परमेश्वराचे शरीर मल, कर्म इत्यादी पाशांच्या समूहाने व्याप्त असण्याची शक्यता नसल्याकारणाने प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेले असे नाही, तर शक्तींपासून निष्पन्न झालेले असे आहे. ईशान आदी शक्तिस्वरूपाच्या पाच मंत्रांच्या संबंधात ते (ईश्वराचे) मस्तक आदी होत अशी कल्पना असून ईशान-मन्त्र हा ईश्वराचे मस्तक, तत्पुरुष मन्त्र हा त्याचे तोंड, अघोर-मन्त्र हा त्याचे हृदय, वामदेव-मन्त्र हा त्याचे गुह्यस्थान आणि सद्योजात-मन्त्र हा त्याचे पाय असे प्रसिद्ध असल्याकारणाने त्याचे शरीर अनुक्रमे अनुग्रह करणे, तिरोधान पावणे, (सृष्टीचा) संहार करणे, स्थिति राखणे आणि उत्पत्ती करणे या पाच कृत्यांना कारणीभूत होणारे आणि त्याच्या स्वेच्छेने निर्मित झालेले असे आहे, आपल्या शरीरासारखे नाही. श्रीमान मृगेंद्रांनी तसे म्हटले आहे – 'मल आदींचा संभव नसल्याकारणाने ईश्वराचे शरीर शक्तींनी निर्मिलेले आहे, आपल्यासारखे नाही.' इतरत्रही म्हटले आहे – 'त्याचे शरीर पाच प्रकारच्या कृत्यांना उपयोगी होणाऱ्या ईशान, तत्पुरुष, अघोर, वामदेव आणि सद्योजात ह्या पाच मन्त्रांच्या स्वरूपाच्या मस्तक आदी अवयवांनी युक्त आहे.'

ईशानः वगैरे पाच मंत्र महानारायणोपनिषदात २१, २०, १९ १८ व १७ ह्या क्रमाने आले आहेत. हे सर्व मंत्र शक्तिस्वरूप आहेत; म्हणून ते मंत्रच अवयव असलेले ईश्वराचे शरीर शाक्त असे म्हटले आहे.

उपासनेसाठी ईश्वराचे शरीर

ननु 'पञ्चवक्त्रस्त्रिपञ्चदृग्' इत्यादिनागमेषु परमेश्वरस्य मुख्यत एव शरीरेन्द्रियादियोगः श्रूयत इति चेत्, सत्यम, निराकारे ध्यानपूजाद्यसंभवेन भक्तानुग्रहकारणाय तत्तदाकारग्रहणाविरोधात् । तदुक्तं श्रीमत्पौष्करे –

साधकस्य तु रक्षार्थं तस्य रूपमिदं स्मृतम् ॥ इति ।

अन्यत्रापि –

आकारवांस्त्वं नियमादुपास्यो न वस्त्वनाकारमुपैति बुद्धिः ॥ इति ।

आगमग्रंथांमध्ये 'पाच मुखे, पंधरा नेत्र असलेला' इत्यादी शब्दांत परमेश्वराचा शरीर व इंद्रिये यांच्याशी योग मुख्यार्थानेच असल्याचे म्हटले आहे ते कसे या शंकेचे समाधान असे की हे खरे आहे; कारण, निराकार स्वरूपात ध्यान, पूजा आदी संभाव्य नसल्याकारणाने भक्तांवर अनुग्रह करण्याच्या हेतूने ईश्वराने निरनिराळे आकार धारण करण्यात काही विरोध नाही. श्रीमत्पौष्कर आगमात तसे म्हटले आहे – 'साधकाच्या कल्याणासाठी त्याचे हे रूप असल्याचे म्हटले आहे.' इतरत्रही म्हटले आहे – 'तू आकाराने युक्त असतोस तेव्हाच तू नियमाने उपासना करण्यास योग्य होतोस; कारण आकार नसलेल्या वस्तूचे आकलन बुद्धी करू शकत नाही.'

कृत्यपंचक

कृत्यपञ्चकं च प्रपञ्चितं भोजराजेन –

पञ्चविधं तत्कृत्यं सृष्टिस्थितिसंहारतिरोभावाः ।
तद्वदनुग्रहकरणं प्रोक्तं सततोदितस्यास्य ॥ इति ।

एतच्च कृत्यपञ्चकं शुद्धाध्वविषये साक्षाच्छिवकर्तृकम्, कृच्छ्राध्वविषये त्वनन्तादिद्वारेणेति विवेकः । तदुक्तं श्रीमत्करणे –

शुद्धेऽध्वनि शिवः कर्ता प्रोक्तोऽनन्तोऽहिते प्रभोः ॥ इति ।

आणि भोजराजाने पाच कृत्यांचे विवरण केले आहे – 'नेहमी उदितावस्थेत असलेल्या ह्या परमेश्वराची पाच प्रकारची कृत्ये सृष्टीची उत्पत्ती, स्थिती आणि संहार, तिरोभाव आणि अनुग्रहकरण याप्रमाणे सांगितली आहेत.' आणि ही पाच कृत्ये शुद्ध मार्गाच्या संबंधात शिव स्वतः करतो आणि कठीण मार्गाच्या संबंधात अनन्त आदी विद्येश्वरांच्या द्वारा हा त्यांमधील फरक. श्रीमत् करणागमात तसे म्हटले आहे – 'शुद्ध मार्गावर शिव कर्ता आणि अहित मार्गावर प्रभूने प्रेरित अनन्त असल्याचे सांगितले आहे.'

मार्गाचे शुद्धत्व किंवा अहितत्व हे साधकाच्या अधिकारावर अवलंबून असावे. अनन्त आदींचा पुढे निर्देश केला आहे.

एवं च शिवशब्देन शिवत्वयोगिनां मन्त्रमन्त्रेश्वरमहेश्वरमुक्तात्मशिवानां सवाचकानां शिवत्वप्राप्तिसाधनेन दीक्षादिनोपायकलापेन सह पतिपदार्थे संग्रहः कृतः ।

तदित्थं पतिपदार्थो निरूपितः ।

आणि याप्रमाणे शिव ह्या शब्दाने शिवत्व ज्यांच्याशी संबद्ध आहे अशा मंत्र, मंत्रेश्वर, महेश्वर, मुक्त आत्मे आणि (स्वतः) शिव यांचा – त्यांचे वाचक शब्द, शिवत्वाच्या प्राप्तीला साधनीभूत होणारे दीक्षाप्रभृती सर्व उपाय यांच्यासह – पति शब्दाच्या अर्थामध्ये संग्रह केला आहे.

तर याप्रमाणे पति शब्दाच्या अर्थाचे निरूपण केले आहे.

मन्त्र वगैरेंचे पुढे स्पष्टीकरण केले आहे. वाचक म्हणजे ह्या सर्वांचे वाचक शब्द.

जीवाचे स्वरूप

संप्रति पशुपदार्थो निरूप्यते । अनणुः क्षेत्रज्ञादिपदवेदनीयो जीवात्मा पशुः । न तु चार्वाकादिवद् देहादिरूपः, 'नान्यदृष्टं' स्मरत्यन्यः' इति न्यायेन प्रतिसंधानानुपपत्तेः । नापि नैयायिकादिवत्प्रकाश्यः, अनवस्थाप्रसङ्गात् ।
तदुक्तम् –

आत्मा यदि भवेन्मेयस्तस्य माता भवेत्परः ।
पर आत्मा तदानीं स्यात्स परो यदि दृश्यते ॥ इति ।

न च जैनवदव्यापकः, नापि बौद्धवत्क्षणिकः, देशकालाभ्यामनवच्छिन्नत्वात् । तदप्युक्तम् –

अनवच्छिन्नसद्भावं वस्तु यद्देशकालतः ।
तन्नित्यं विभु चेच्छन्तीत्यात्मनो विभुनित्यता ॥ इति ।

नाप्यद्वैतवादिनामिवैकः, भोगप्रतिनियमस्य पुरुषबहुत्वज्ञापकस्य संभवात् । नापि सांख्यानामिवाकर्ता, पाशजालापोहने नित्यनिरतिशदृक्क्रियारूपचैतन्यात्मकशिवत्वश्रवणात् । तदुक्तं श्रीमन्मृगेन्द्रैः 'पाशान्ते शिवताश्रुतेः' इति ।

चैतन्यं दृकक्रियारूपं तदस्त्यात्मनि सर्वदा ।
सर्वतश्च यतो मुक्तौ श्रूयते सर्वतोमुखम् ॥ इति ।

तत्त्वप्रकाशेऽपि –

मुक्तात्मानोऽपि शिवाः किं त्वेते यत्प्रसादतो मुक्ताः ।
सोऽनादिमुक्त एको विज्ञेयः पञ्चमन्त्रतनुः ॥ इति ।

आता पशु शब्दाच्या अर्थाचे निरूपण करतो. अणुपरिमाण नसलेला, क्षेत्रज्ञ वगैरे शब्दांनी ओळखला जाणारा जीवात्मा म्हणजे पशु. चार्वाक आदी मानतात त्याप्रमाणे तो देह आदीच्या स्वरूपाचा नाही. कारण, 'एकाने पाहिलेले दुसऱ्याला आठवत नाही' ह्या न्यायाने दोन अनुभवांतील संबंधाची उपपत्ती लागणार नाही. नैयायिकप्रभृती मानतात त्याप्रमाणे तो ज्ञानाचा विषय नाही, कारण त्यामुळे अनवस्थाप्रसंग ओढवेल. ते सांगितले आहे – 'आत्मा जर ज्ञेय असेल तर त्याला जाणणारा दुसरा कोणी असणार, मग तो दुसरा जर दिसला (म्हणजे ज्ञानाचा विषय झाला) तर तो दुसरा (सुद्धा) आत्मा असे मानावे लागेल.' जैन मानतात त्याप्रमाणे तो (शरीरपरिमाणाचा म्हणून) सर्वव्यापी नसलेला असा नाही, किंवा बौद्ध मानतात त्याप्रमाणे तो एकच क्षण टिकणारा असा नाही; कारण तो देश आणि काल यांनी मर्यादित होत नाही. ते सुद्धा सांगितले आहे–'जो पदार्थ देश आणि काल यांच्या संबंधात मर्यादित स्वरूपाचा नसतो तो नित्य आणि विभु (सर्वव्यापी) असे मानतात; म्हणून आत्मा नित्य आणि विभु आहे.' अद्वैतवेदान्ती मानतात त्याप्रमाणे आत्मा एकच आहे असेही नाही; कारण, भिन्न भिन्न व्यक्तींच्या संबंधातील भोगाची भिन्नता पुरुष अनेक आहेत हे दाखविते असे अनुमान होते. किंवा सांख्य मानतात त्याप्रमाणे तो कर्ता नाही असे सुद्धा नाही; कारण, विविध पाशांचे जाल जेव्हा दूर होते तेव्हा जीवात्म्याला नित्य, निरतिशय दृक्शक्ती व क्रियाशक्ती यांच्या स्वरूपाच्या चैतन्यरूपी शिवत्वाची प्राप्ती होते असे आगमग्रंथांत सांगितले आहे. श्रीमान मृगेंद्रांनी म्हटले आहे – 'पाश नष्ट झाले की शिवत्व प्राप्त होते असे श्रुतिवचन आहे.' 'दृक्शक्तिरूप आणि क्रियाशक्तिरूप चैतन्य सर्वदा आणि सर्व बाजूंनी आत्म्यामध्ये विद्यमान असते, कारण मुक्तीच्या अवस्थेत सर्वगामी चैतन्य असल्याचे श्रुतीत सांगितले आहे.' तत्त्वप्रकाश ग्रंथात सुद्धा म्हटले आहे – 'मुक्त आत्मे सुद्धा शिव होत; परंतु ज्याच्या प्रसादामुळे हे मुक्त होतात तो एकटा अनादी कालापासून मुक्त आणि पाच मंत्रांनी बनलेल्या शरीराने युक्त होय असे जाणावे.'

'अनवस्थाप्रसङ्गात्' – जीव केवळ ज्ञाता नसून ज्ञेय सुद्धा आहे असे मानले तर ज्याच्या ज्ञानाचा विषय तो होईल तो दुसरा ज्ञातासुद्धा ज्ञेय ठरून तिसऱ्याच्या ज्ञानाचा विषय होईल आणि तो तिसरा चवथ्याच्या ज्ञानाचा याप्रमाणे अनवस्थाप्रसंग ओढवेल. तसेच शुद्ध ज्ञात्याच्या रूपातही कोणी प्रतीत होणार नाही.

तीन प्रकारचे जीव

पशुस्त्रिविधः विज्ञानाकलप्रलयाकलसकलभेदात् । तत्र प्रथमो विज्ञानयोगसंन्यासैर्भोगेन वा कर्मक्षये सति कर्मक्षयार्थस्य कलादिभोगबन्धस्याभावात्केवलमलमात्रयुक्तो विज्ञानाकल इति व्यपदिश्यते । द्वितीयस्तु प्रलयेन कलादेरुपसंहारान्मलकर्मयुक्तः प्रलयाकल इति व्यवह्रियते । तृतीयस्तु मलमायाकर्मात्मकबन्धत्रयसहितः सकल इति संलप्यते ।

पशु विज्ञानाकल, प्रलयाकल आणि सकल याप्रमाणे तीन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी पहिला विज्ञानाकल ह्या नावाने ओळखला जातो; त्यावेळेस विज्ञान, योग आणि संन्यास यांच्या द्वारा अथवा (कर्मफलाचा) भोग केल्यामुळे कर्मांचा क्षय होऊन तो क्षय घडवून आणण्यास कारणीभूत होणाऱ्या कलादी भोगसाधनरूप शरीराचा अभाव असल्याकारणाने जीव केवळ मलाने युक्त असतो. प्रलयकालात कला आदींचा लोप होत असल्यामुळे मल आणि कर्म यांनी युक्त असलेल्या दुसऱ्या प्रकारच्या पशूला प्रलयाकल असे नाव आहे. आणि मल, माया आणि कर्म या तिन्ही प्रकारच्या पाशांनी युक्त असा तिसरा पशु सकल ह्या संज्ञेने ओळखला जातो.

'विज्ञानेन अकलः' आणि 'प्रलयेन अकलः' असे स्पष्टीकरण. 'कलादि' म्हणजे सृष्ट्युत्पत्तीस क्रमशः कारणीभूत होणारी कला, काल, नियति, विद्या, राग, प्रकृति आणि (तिचे तीन) गुण ही सात तत्त्वे. त्यांचा पुढे निर्देश केला आहे. 'भोगबन्ध' म्हणजे भोगाचे साधनरूप शरीर.

विज्ञानाकल जीव

तत्र प्रथमो द्विप्रकारो भवति समाप्तकलुषासमाप्तकलुषभेदात् । तत्राद्यान्कालुष्यपरिपाकवतः पुरुषधौरेयानधिकारयोग्याननुगृह्यानन्तादिविद्येश्वराष्टपदं प्रापयति । तद्विद्येश्वराष्टकं निर्दिष्टं बहुदैवत्ये –

अनन्तश्चैव सूक्ष्मश्च तथैव च शिवोत्तमः ।
एकनेत्रस्तथैवैकरुद्रश्चापि त्रिमूर्तिकः ।
श्रीकण्ठश्च शिखण्डी च प्रोक्ता विद्येश्वरा इमे ॥ इति ।

अन्त्यान्सप्तकोटिसंख्यातान्मन्त्राननुग्रहकरणान् विधत्ते । तदुक्तं तत्त्वप्रकाशे–

पशवस्त्रिविधाः प्रोक्ता विज्ञानप्रलयकेवलौ सकलः ।
मलयुक्तस्तत्राद्यो मलकर्मयुतो द्वितीयः स्यात् ॥
मलमायाकर्मयुतः सकलस्तेषु द्विधा भवेदाद्यः ।
आद्यः समाप्तकलुषोऽसमाप्तकलुषो द्वितीयः स्यात् ॥
आद्याननुगृह्य शिवो विद्येशत्वे नियोजयत्यष्टौ ।
मन्त्रांश्च करोत्यपरांस्ते चोक्ताः कोटयः सप्त ॥ इति ।

सोमशंभुनाप्यभिहितम् –

विज्ञानाकलनामैको द्वितीयः प्रलयाकलः ।
तृतीयः सकलः शास्त्रेऽनुग्राह्यस्त्रिविधो मतः ॥
तत्राद्यो मलमात्रेण युक्तोऽन्यो मलकर्मभिः ।
कलादिभूमिपर्यन्ततत्त्वैस्तु सकलो युतः ॥ इति ।

त्यांपैकी पहिला विज्ञानाकल समाप्तकलुष आणि असमाप्तकलुष असा दोन प्रकारचा आहे. यांपैकी पहिले, ज्यांचे मलरूपी कालुष्य विलयास जाण्याच्या अवस्थेत आहे असे अधिकारप्राप्तीस योग्य असलेले पुरुषश्रेष्ठ, – त्यांच्यावर अनुग्रह करून (शिव) त्यांना अनन्त आदी आठ विद्येश्वरांचे पद प्राप्त करून देतो. ते आठ विद्येश्वर बहुदैवत्य नामक ग्रंथात सांगितले आहेत – 'अनन्त, सूक्ष्म, शिवोत्तम, एकनेत्र, एकरुद्र, त्रिमूर्तिक, श्रीकण्ठ आणि शिखण्डी हे विद्येश्वर असल्याचे म्हटले आहे.' दुसऱ्या (असमाप्तकलुष विज्ञानाकल) जीवांना (तो शिव) इतरांवर अनुग्रह करण्यास समर्थ अशा सात कोटी मंत्रांचे पद प्राप्त करून देतो. तत्त्वप्रकाशामध्ये ते सांगितले आहे – 'पशू विज्ञानाकल, प्रलयाकल आणि सकल असे तीन प्रकारचे असल्याचे म्हटले आहे. त्यांपैकी पहिला मलाने युक्त असतो, दुसरा मल आणि कर्म यांनी युक्त असतो आणि तिसरा

सकल मल, माया व कर्म यांनी युक्त असतो. त्यांपैकी पहिला विज्ञानाकल दोन प्रकारचा आहे. पहिला प्रकार समाप्तकलुष आणि दुसरा असमाप्तकलुष. यांपैकी पहिल्या प्रकारच्या आठांवर अनुग्रह करून शिव विद्येश्वरांच्या पदावर त्यांची नियुक्ती करतो; दुसऱ्यांना तो मंत्रांचे स्थान देतो.आणि ते सात कोटी असल्याचे म्हटले आहे.' सोमशंभूने सुद्धा म्हटले आहे – 'एक विज्ञानाकल नावाचा आहे, दुसरा प्रलयाकल, तिसरा सकल – याप्रमाणे शास्त्रात अनुग्रह करण्यास योग्य असे तीन प्रकारचे जीव मानले आहेत. त्यांपैकी पहिला केवळ मलाने युक्त, दुसरा मल आणि कर्म यांनी युक्त असतो आणि सकल हा कलापासून भूमीपर्यंतच्या तत्त्वांनी युक्त असतो.'

'कलादिभूमिपर्यन्त -' यात कला, काल नियति, विद्या, राग, प्रकृति व गुण ही सात तत्त्वे, मन, बुद्धि व अहंकार हे त्रिविध अंतःकरण, दहा इंद्रिये, पाच तन्मात्र (शब्द-स्पर्श-रस-रूप-गन्ध) आणि आकाशादी भूम्यन्त पाच महाभूते अशा एकूण तीस तत्त्वांचा समावेश होतो.

प्रलयाकल जीव

प्रलयाकलोऽपि द्विविधः पक्वपाशद्वयस्तद्विलक्षणश्च । तत्र प्रथमो मोक्षं प्राप्नोति । द्वितीयस्तु पुर्यष्टकयुतः कर्मवशान्नानाविधजन्मभाग्भवति । तदप्युक्तं तत्त्वप्रकाशे –

प्रलयाकलेषु येषामपक्वमलकर्मणी व्रजन्त्येते ।
पुर्यष्टकदेहयुता योनिषु निखिलासु कर्मवशात् ॥ इति ।

प्रलयाकल जीव सुद्धा ज्याचे दोन पाश पक्व झाले आहेत तो आणि ज्याचे ते पाश पक्व झाले नाहीत तो असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी पहिल्याला मोक्ष प्राप्त होतो; परंतु दुसरा पुर्यष्टक देहाने युक्त होऊन कर्माच्या परिणामरूपाने विविध प्रकारचे जन्म घेतो. ते सुद्धा तत्त्वप्रकाश ग्रंथात सांगितले आहे–'प्रलयाकल जीवांपैकी ज्यांचे मल आणि कर्म हे दोन पाश पक्व झाले नाहीत ते पुर्यष्टक देहाने युक्त होऊन कर्मांच्या वश झाल्यामुळे सर्व प्रकारच्या योनींत जन्म घेत राहतात.'

पुर्यष्टक

पुर्यष्टकमपि तत्रैव निर्दिष्टम् –

स्यात्पुर्यष्टकमन्तःकरणं धीकर्मकरणानि ॥ इति ।

विवृत्तं चाघोरशिवाचार्येण – पुर्यष्टकं नाम प्रतिपुरुषं नियतः सर्गादारभ्य कल्पान्तं मोक्षान्तं वा स्थितः पृथिव्यादिकलापर्यन्तस्त्रिंशत्तत्त्वात्मकः सूक्ष्मो देहः । तथा चोक्तं तत्त्वसंग्रहे –

वसुधाद्यस्तत्त्वगणः प्रतिपुंनियतो कलान्तोऽयम् ।
पर्यटति कर्मवशाद् भुवनजदेहेष्वयं च सर्वेषु ॥ इति ।

तथा चायमर्थः समपद्यत – अन्तःकरणशब्देन मनोबुद्ध्यहंकारवाचिनान्यान्यपि पुंसो भोगक्रियायामन्तरङ्गाणि कलाकालनियतिविद्याराप्रकृतिगुणाख्याणी सप्त तत्त्वान्युपलक्ष्यन्ते । धीकर्मशब्देन ज्ञेयानि पञ्च भूतानि तत्कारणानि च तन्मात्राणि विवक्ष्यन्ते । करणशब्देन ज्ञानकर्मेन्द्रियदशकं संगृह्यते ।

पुर्यष्टकाचा सुद्धा त्याच ठिकाणी निर्देश केला आहे – 'पुर्यष्टक म्हणजे (तीन प्रकारचे) अंतःकरण, बुद्धीची कर्मे (महाभूतादी ज्ञेय पदार्थ) आणि (दहा) इंद्रिये.' अघोरशिवाचार्याने याचे विवरण पुढीलप्रमाणे केले आहे – पुर्यष्टक म्हणजे प्रत्येक पुरुषाचा स्वतंत्र असा, सृष्टीच्या प्रारंभापासून कल्पांतापर्यंत किंवा त्याला मोक्ष प्राप्त होईपर्यंत राहणारा पृथिवीपासून कलापर्यंत असलेल्या तीस तत्त्वांनी बनलेला सूक्ष्म देह. आणि तत्त्वसंग्रह ग्रंथात तसे सांगितले आहे – 'प्रत्येक पुरुषाच्या बाबतीत स्वतंत्रपणे निश्चित झालेला पृथिवीपासून प्रारंभ होऊन कलाने शेवट होणारा (तीस) तत्त्वांचा हा समूह कर्माचा परिणाम म्हणून जगात निर्माण होणाऱ्या सर्व प्रकारच्या देहांतून भ्रमण करीत राहतो.' त्यानुसार पुढीलप्रमाणे अर्थ निष्पन्न होतो – (तत्त्वप्रकाशातील वचनात) अंतःकरण शब्द मन, बुद्धी आणि अहंकार यांचा वाचक असून त्याने मनुष्याच्या भोगक्रियेत अंतर्भूत असलेल्या कला, काल, नियति, विद्या, राग, प्रकृति आणि गुण ह्या इतरही सात तत्त्वांचा उपलक्षणाने निर्देश होतो. 'धीकर्म' ह्या शब्दाने ज्ञानविषय असलेली पाच महाभूते आणि त्यांना कारणीभूत असणारे पाच तन्मात्र यांचा निर्देश अभिप्रेत आहे. आणि 'करण' शब्दाने ज्ञानेंद्रिये आणि कर्मेंद्रिये ह्या दहांचा संग्रह केला आहे.

'पृथिव्यादिकलापर्यन्त -' वरच्याच्या उलट असा हा क्रम आहे. 'कला' –सृष्टीचा प्रारम्भ अत्यन्त सूक्ष्म असलेल्या मायेचा परिणाम होऊन होतो. तिचा पहिला परिणाम कला, मायेहून कमी सूक्ष्म. नंतर काल, नियति या क्रमाने इतर सहा तत्त्वे आविर्भूत होतात. नियति म्हणजे अदृष्ट. विद्या म्हणजे चित्त नाव असलेला जीवाचा गुण. राग म्हणजे विषयासक्ती. प्रकृति आणि गुण सांख्यांप्रमाणे.

ननु श्रीमत्कालोत्तरे –

शब्दः स्पर्शस्तथा रूपं रसो गन्धश्च पञ्चकम् ।
बुद्धिर्मनस्त्वहंकारः पुर्यष्टकमुदाहृतम् ॥

इति श्रूयते । तत्कथमन्यथा कथ्यते । अद्धा, अत एव च तत्रभवता रामकाण्डेन तत्सूत्रं त्रिंशत्तत्त्वपरतया व्याख्यायीत्यलमतिप्रपञ्चितेन ।

शंका – श्रीमत्कालोत्तर आगमात 'शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे पाच आणि बुद्धी, मन व अहंकार यांना पुर्यष्टक म्हणतात' असे म्हटले आहे. मग तुम्ही निराळेच कसे सांगता? समाधान – खरे आहे. आणि म्हणूनच श्रीमान रामकाण्डाने ते सूत्र तीस तत्त्वांचा उल्लेख करणारे आहे अशी व्याख्या केली आहे. तेव्हा याचा अधिक विस्तार करण्याची आवश्यकता नाही.

तन्मात्रांत भूतांचा आणि विविध अंतःकरणात कलादि सात आणि दहा इंद्रिये यांचा समावेश करून ही व्याख्या केली असावी.

‘रामकाण्ड’ च्या जागी ‘रामकण्ठ’ असा पाठभेद आहे.

तथापि कथं पुनरस्य पुर्यष्टकत्वम् । भूततन्मात्रबुध्दीन्द्रियकर्मेन्द्रियान्तःकरणसंज्ञैः पञ्चभिर्वर्गैस्तत्कारणेन प्रधानेन कलादिपञ्चकात्मना वर्गेण चारब्धत्वादित्यविरोधः ।

तथापि (तीस तत्त्वांनी युक्त असलेल्या) ह्या सूक्ष्म देहाला (आठ ह्या संख्येचा निर्देश असलेली) पुर्यष्टक ही संज्ञा कशी काय दिली आहे? (याचे उत्तर –) भूत, तन्मात्र, ज्ञानेंद्रिय, कर्मेंद्रिय आणि अंतःकरण ह्या संज्ञा असलेले पाच वर्ग, त्यांना कारणीभूत होणारा (तीन गुणांचा) वर्ग, प्रकृति (हा एक वर्ग) आणि उरलेल्या पाच कला आदींचा एक वर्ग – ह्या आठ वर्गांनी ती देह बनला असल्यामुळे काही विरोध नाही.

तत्र पुर्यष्टकयुतान् विशिष्टगुणसंपन्नान् कांश्चिदनुगृह्य भुवनपतित्वमत्र महेश्वरोऽनन्तः प्रयच्छति । तदुक्तम् –

कांश्चिदनुगृह्य वितरति भुवनपतित्वं महेश्वरस्तेषाम् ॥ इति ।

त्यांपैकी विशिष्ट गुणांनी संपन्न असलेल्या काही सूक्ष्मदेहधारी जीवांवर अनुग्रह करून महेश्वर (विद्येश्वर) अनन्त त्यांना येथेच भुवनांचे अधिपतित्व देतो. तसेच म्हटले आहे – ‘त्यांच्यापैकी काही जीवांवर अनुग्रह करून महेश्वर त्यांना भुवनांचे अधिपतित्व देतो.’

सकल जीव, मंत्रेश्वर

सकलोऽपि द्विविधः पक्वकलुषापक्वकलुषभेदात् तत्राद्यान् परमेश्वरस्तत्परिपाकपरिपाट्या तदनुगुणशक्तिपातेन मण्डल्याद्यष्टादशोत्तरशतमन्त्रेश्वरपदं प्रापयति । तदुक्तम् –

शेषा भवन्ति सकलाः कलादियोगादहर्मुखे काले ।
शतमष्टादश तेषां कुरुते स्वयमेव मन्त्रेशान् ॥
तत्राष्टौ मण्डलिनः क्रोधाद्यास्तत्समाश्च वीरेशः ।
श्रीकण्ठः शतरुद्राः शतमित्यष्टादशाभ्यधिकम् ॥ इति ।

तत्परिपाकाधिक्यानुरोधेन शक्त्युपसंहारेण दीक्षाकरणेन मोक्षप्रदो भवत्याचार्यमूर्तिमास्थाय परमेश्वरः । तदप्युक्तम् –

परिपक्वमलानेतानुत्सादनहेतुशक्तिपातेन ।
योजयति परे तत्त्वे स दीक्षयाचार्यमूर्तिस्थः ॥ इति ।

श्रीमन्मृगेन्द्रेऽपि –

पूर्व व्यत्यासितस्याणोः पाशजालमपोहति ॥ इति ।

व्याकृतं च नारायणकण्ठेन । तत्सर्व तत एवावधार्यम् । अस्माभिस्तु विस्तरभिया न प्रस्तूयते ।

सकल जीव सुद्धा पक्वकलुष आणि अपक्वकलुष असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी पहिल्या प्रकारच्या जीवांना त्यांच्या मलाच्या परिपाकाच्या अवस्थेच्या अनुसार त्या अवस्थेला अनुरूप असा (दृक् आणि क्रियाशक्तींना झाकून टाकणाऱ्या) विरोधी शक्तींचा ऱ्हास करून परमेश्वर मण्डलिन् आदी एकशे अठरा मन्त्रेश्वरांचे स्थान प्राप्त करून देतो, तसे सांगितले आहे – 'बाकीचे जीव सृष्टीच्या प्रारंभी कला आदीचा योग झाल्यामुळे सकल होत. त्यांच्यापैकी एकशे अठरा जीवांना परमेश्वर स्वतःच मन्त्रेश्वर करतो. त्यांत आठ मण्डलिन्, तितकेच क्रोध आदी, वीरेश, श्रीकण्ठ आणि शंभर रुद्र याप्रमाणे एकशे अठरा मन्त्रेश्वर होत.' मलाचा परिपाक अधिक झाला की त्याच्या अनुरोधाने (विरोधी) शक्तींचा सर्वस्वी नाश करून परमेश्वर आचार्याच्या मूर्तीत अधिष्ठान करून दीक्षेच्या द्वारा त्या जीवाला मोक्षाप्रत नेतो. ते सुद्धा सांगितले आहे – 'ज्यांचे मल परिपक्व झाले आहेत अशा जीवांचा (ज्ञान) उत्सन्न करणाऱ्या शक्तीचा नाश करून परमेश्वर आचार्याच्या मूर्तीत अधिष्ठित होऊन दीक्षेच्या द्वारा परतत्त्वाशी योग घडवून आणतो.' श्रीमत् मृगेंद्रात सुद्धा म्हटले आहे – 'प्रथम (जीवत्वास कारणीभूत होणाऱ्या) अनादि संस्कारापासून मुक्त झालेल्या जीवाचे पाशजाल (परमेश्वर) दूर करतो.' नारायणकण्ठाने याचे विवरण केले आहे; ते सर्व तेथूनच समजून घ्यावे. विस्ताराच्या भीतीने आम्ही त्याचा उल्लेख करीत नाही.

'मन्त्रेश्वर'– पूर्वी सात कोटी मन्त्र नामक जीव सांगितले आहेत. हे एकशे अठरा मन्त्रेश्वर त्यांचे नियमन करणारे असावेत.

'अहर्मुख' काल म्हणजे ब्रह्मदेवाचा जो दिवस त्याचा प्रारंभ, म्हणजेच सृष्टीच्या प्रारंभीचा काल

'अणोः'–जीवाला अणु ही संज्ञा लावली आहे. पण तो शब्द परिमाणनिदर्शक आहे असे समजावयाचे नाही.

अपक्वकलुषान् बध्दानणून् भोगभाजो विधत्ते परमेश्वरः कर्मवशात् ।
तदप्युक्तम् –

बद्धाञ्छेषानपरान् विनियुङक्ते भोगभुक्तये पुंसः ।
तत्कर्मणामनुगमादित्येवं कीर्तिताः पशवः ॥ इति ।

ज्यांचे कलुष पक्व झाले नाही अशा बद्ध जीवांना परमेश्वर त्यांच्या कर्माच्या अनुरोधाने भोग भोगावयास लावतो. ते सुद्धा सांगितले आहे – 'दुसऱ्या, बाकी राहिलेल्या बध्द जीवांना परमेश्वर त्यांच्या कर्मानुसार भोग भोगावयास लावतो. याप्रमाणे पशूंचे निरूपण केले आहे.'

चार प्रकारचा पाशपदार्थ

अथ पाशपदार्थः कथ्यते । पाशश्चतुर्विधः मलकर्ममायारोधशक्तिभेदात् ।

ननु—

शैवागमेषु मुख्यं पतिपशुपाशा इति क्रमात्त्रितयम् ।
तत्र पतिः शिव उक्तः पशवो ह्यणवोऽर्थपञ्चकं पाशाः ॥

इति पाशः पञ्चविधः कथ्यते, तत्कथं चतुर्विध इति गण्यते । उच्यते । बिन्दोर्मायात्मनः शिवतत्त्वपदवेदनीयस्य शिवपदप्राप्तिलक्षणपरममुक्त्यपेक्षया पाशत्वेऽपि तद्योगस्य विद्येश्वरादिपदप्रप्तिहेतुत्वेनापरमुक्तित्वात्पाशत्वेनानुपादानमित्यविरोधः । अत एवोक्तं तत्त्वप्रकाशे 'पाशाश्चतुर्विधाः स्युः' इति ।

आता पाश शब्दाचा अर्थ सांगतो. मल, कर्म, माया आणि रोधशक्ति याप्रमाणे पाश चार प्रकारचा आहे. यावर शंका — 'शैव आगमग्रंथांनुसार पति, पशु आणि पाश हे क्रमशः मुख्य तीन पदार्थ आहेत. त्यांपैकी पति असे शिवाला म्हटले आहे. पशु म्हणजे जीव. आणि पाच पदार्थ म्हणजे पाश' याप्रमाणे पाश पाच प्रकारचा असल्याचे म्हटले आहे. मग तो चार प्रकारचा असा हिशोब कसा करता? सांगतो. (पाचवा पाश) मायेच्या स्वरूपाचा बिन्दु, ज्याला शिवतत्त्व असेही नाव आहे, तो शिवपदाच्या प्राप्तीच्या स्वरूपाचा जो परम मोक्ष त्याच्या दृष्टीने पाशच आहे तरी त्याच्याशी योग झाला असता विद्येश्वर आदी पदांची प्राप्ती होत असल्याकारणाने तो अपर मुक्तीच्या स्वरूपाचा आहे; यास्तव पाश म्हणून त्याची गणना केली नाही त्यात काही विरोध नाही. म्हणूनच तत्त्वप्रकाश ग्रंथात म्हटले आहे की पाश चार प्रकारचे आहेत.

मुक्ति दोन प्रकारची मानली आहे — परम मुक्ति आणि अपर मुक्ति. पहिलीत प्रत्यक्ष शिवपद प्राप्त होते, दुसरीत विद्येश्वर आदींचे पद. दुसरीला शिवतत्त्व असेही नाव असून तत्त्वतः ती पाशस्वरूप असली तरी तिची पाशांत गणना होत नाही.

श्रीमन्मृगेन्द्रेऽपि—

प्रावृतीशो बलं कर्म मायाकार्य चतुर्विधम् ।
पाशजालं समासेन धर्मा नाम्नैव कीर्तिताः ॥ इति ।

अस्यार्थः — प्रावृणोति प्रकर्षेणाच्छादयत्यात्मनः स्वाभाविक्यौ दृक्क्रिये इति प्रावृतिरशुचिर्मलः । स च ईष्टे स्वातन्त्र्येणेति ईशः । तदुक्तम् —

एको ह्यनेकशक्तिर्दृक्क्रिययोश्छादको मलः पुंसः ।
तुषतण्डुलवज्ज्ञेयस्ताम्राश्रितकालिकावद्वा ॥ इति ।

बलं रोधशक्तिः । अस्याः शिवशक्तेः पाशाधिष्ठानेन पुरुषतिरोधायकत्वादुपचारेण पाशत्वम् । तदुक्तम् —

तासामहं वरा शक्तिः सर्वानुग्राहिका शिवा ।
धर्मानुवर्तनादेव पाश इत्युपचर्यते ॥ इति ।

क्रियते फलार्थिभिरिति कर्म धर्माधर्मात्मकं बीजाङ्कुरवत्प्रवाहरूपेणानादि ।
यथोक्तं श्रीमत्किरणे –

यथानादिर्मलस्तस्य कर्माल्पकमनादिकम् ।
यद्यनादि न संसिद्धं वैचित्र्यं केन हेतुना ॥ इति ।

मात्यस्यां शक्त्यात्मना प्रलये सर्व जगत्सृष्टौ व्यक्तिमायातीति माया ।
यथोक्तं श्रीमत्सौरभेये –

शक्तिरूपेण कार्याणि तल्लीनानि महाक्षये ।
विकृतौ व्यक्तिमायाति सा कार्येण कलादिना ॥ इति ।

श्रीमत् मृगेंद्रात सुद्धा म्हटले आहे – 'प्रावृतीश (मल), बल (रोधशक्ति), कर्म आणि मायेचे कार्य हे थोडक्यात चार प्रकारचे पाशजाल होय. त्यांचे धर्म त्यांच्या नावांवरूनच स्पष्ट आहेत.' याचा अर्थ असा – आत्म्याच्या स्वाभाविक असलेल्या ज्ञानशक्ती आणि क्रियाशक्ती यांना पूर्णपणे झाकून टाकतो तो प्रावृत्ति म्हणजे अशुद्ध मल. आणि तो मल स्वतंत्रपणेच जीवांवर हक्क गाजवितो म्हणून तो ईश. म्हटलेच आहे – 'एक असूनही अनेक प्रकारच्या शक्ती असलेला मल मनुष्याच्या ज्ञानशक्तीला व क्रियाशक्तीला झाकतो, ते तूस आणि तांदूळ याप्रमाणे आहे असे समजावे किंवा तांब्यावर चढणाऱ्या काळ्या पुटाप्रमाणे असे समजावे.' (श्लोकातील) बल म्हणजे रोधशक्ति. ही (वस्तूंच्या ठिकाणी असणारी) शिवशक्ति असून ती पाशांमध्ये अधिष्ठित होऊन आत्म्याला झाकते म्हणून औपचारिक अर्थाने तिला पाश म्हटले आहे. तेच सांगितले आहे – 'त्या शक्तींमध्ये मी सर्वश्रेष्ठ, सर्वांवर अनुग्रह करणारी आणि कल्याणस्वरूप अशी शक्ती आहे. (पदार्थांच्या) धर्मानुसार वर्तन करीत असल्यामुळे पाश असे उपचाराने म्हटले आहे.' फलांची अभिलाषा धरून मनुष्य जे करतात ते कर्म, धर्म व अधर्म ह्या स्वरूपाचे आणि बीज व अंकुर यांसारखे प्रवाहाच्या रूपाचे असून अनादी असलेले. श्रीमत् किरणागमात तसे म्हटले आहे – 'ज्याप्रमाणे मल अनादी आहे त्याप्रमाणे जीवाचे अल्प कर्मही अनादी आहे. जर ते कर्म अनादी असे सिद्ध नसेल तर त्याच्यातील विचित्रतेची उपपत्ती कशी काय लावणार? जिच्यात प्रलयकाली सर्व जग शक्तिरूपाने मावते आणि सृष्टिसमयी जी अभिव्यक्त होते ती माया. श्रीमत् सौरभेयागमात तसे सांगितले आहे – 'प्रलयकाली सर्व कार्ये शक्तिरूपाने तिच्यात विलीन होतात. आणि सृष्टिरूप विकृतीच्या वेळी ती कलादी कार्यरूपाने अभिव्यक्त होते.'

यद्यप्यत्र बहु वक्तव्यमस्ति तथापि ग्रन्थभूयस्त्वभयादुपरम्यते । तदित्थं पतिपशुपाशपदार्थास्त्रयः प्रदर्शिताः ।

पतिविद्ये तथाविद्या पशुः पाशश्च कारणम् ।

तन्निवृत्ताविति प्रोक्ताः पदार्था षट् समासतः ॥

इत्यादिना प्रकारान्तरं ज्ञानरत्नावल्यादौ प्रसिद्धम् । सर्व तत एवावगन्तव्यमिति सर्व समञ्जसम् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे शैव-दर्शनम् ।

या संबंधात जरी पुष्कळच सागंण्यासारखे आहे तरी ग्रंथ फार मोठा होईल या भीतीने येथेच थांबतो. तर याप्रमाणे पति, पशु आणि पाश ह्यांचे स्वरूप स्पष्ट करून दाखविले आहे. 'पति, विद्या, अविद्या, पशु, पाश आणि त्या पाशाच्या निवृत्तीचे कारण याप्रमाणे थोडक्यात सहा पदार्थ सांगितले आहेत' इत्यादीप्रमाणे दुसऱ्या प्रकारचे विवरण ज्ञानरत्नावलीप्रभृती ग्रंथांत प्रसिद्ध आहे. ते सर्व तेथूनच समजून घ्यावे हा सारा उत्तम मार्ग.

ह्या श्लोकात तीन अधिक सांगितलेले पदार्थ – विद्या म्हणजे तत्त्वज्ञान (हा जीवाचा गुण), अविद्या म्हणजे पाशास कारणीभूत होणारे मिथ्याज्ञान आणि पाशनिवृत्तीचे साधन म्हणजे जप, ध्यान, चर्या आदी (ज्यामुळे कलुषाचा परिपाक होतो) – दुय्यम महत्त्वाचे.

येथे श्रीमान् सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील शैव-दर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

८ प्रत्यभिज्ञा—दर्शन (शैवसंप्रदाय—३)

ईश्वराच्या इच्छेनेच जगन्निर्मिती

अत्रापेक्षाविहीनानां जडानां कारणत्वं दुष्यतीत्यपरितुष्यन्तो मतान्तरमन्विष्यन्तः परमेश्वरेच्छावशादेव जगन्निर्माणं परिघुष्यन्तः स्वसंवेदनोपपत्त्यागमसिद्धप्रत्यगात्मतादात्म्ये नानाविधमानमेयादिभेदाभेदशालिपरमेश्वरोऽनन्यमुखप्रेक्षित्वलक्षणस्वातन्त्र्यभाक् स्वात्मदर्पणे भावान् प्रतिबिम्बवदवभासयतीति भणन्तो बाह्याभ्यन्तरचर्याप्राणायामादिक्लेशप्रयासकलापवैधुर्येण सर्वसुलभमभिनवं प्रत्यभिज्ञामात्रं परापरसिद्ध्युपायमभ्युपगच्छन्तः परे माहेश्वराः प्रत्यभिज्ञाशास्त्रमभ्यस्यन्ति । तस्येयत्तापि न्यरूपि परीक्षकैः —

सूत्रं वृत्तिर्विवृतिर्लघ्वी बृहतीत्युभे विमर्शिन्यौ ।
प्रकरणविवरणपञ्चकमिति शास्त्रं प्रत्यभिज्ञायाः ॥ इति ।

यासंबंधात दुसरे महेश्वरभक्त (शैव) जे अपेक्षारहित आहेत असे (कर्म आदी) जड पदार्थ (जगदुत्पत्तीचे) कारण होत असे मानणे दूषणीय असल्यामुळे असंतुष्ट होऊन दुसऱ्या मताचा शोध करून ईश्वराच्या केवळ इच्छेनेच जग निर्माण झाले अशी घोषणा करतात आणि स्वतःचे संवेदन, (अनुमानरूप) उपपत्ती आणि आगमग्रंथ यांनी (परमेश्वराचे) प्रत्यगात्मरूप जीवाशी तादात्म्य सिद्ध होते म्हणून 'विविध प्रकारचे मान, मेय इत्यादी भेद व अभेद स्वतःत सामावून घेणारा परमेश्वर दुसऱ्या कशावरही अवलंबून नाही अशा प्रकारचे स्वातंत्र्य उपभोगून स्वतःच्या रूपात असलेल्या आरशात प्रतिबिंबाप्रमाणे विविध पदार्थ अवभासित करतो' असे म्हणून बाह्य आणि आभ्यन्तर चर्या, प्राणायाम इत्यादी सर्व क्लेशकर उपायांनी रहित असल्याकारणाने सर्वांना आचरण्यास सोपी अशी नवीन प्रत्यभिज्ञा हीच एक पर आणि अपर दोन्ही सिद्धींचा उपाय होय हे मत स्वीकारून प्रत्यभिज्ञाशास्त्राचे अध्ययन करतात. त्या शास्त्राच्या विस्ताराचे सुद्धा अभ्यासकांनी पुढीलप्रमाणे निरूपण केले आहे — 'सूत्र, वृत्ति, विवृत्ति, लघ्वी आणि बृहती या दोन विमर्शिनी — याप्रमाणे पाच प्रकरण-विवरणरूप ग्रंथ म्हणजे प्रत्यभिज्ञेचे शास्त्र.'

'सूत्रं इ.'—प्रत्यभिज्ञाशास्त्राचा प्रस्थापक सोमानन्द. त्याचा मूळ ग्रंथ शिवदृष्टि ह्या नावाचा, त्यावर उत्पलाने लिहिलेली वृत्ति प्रत्यभिज्ञासूत्र म्हणून ओळखली जाते. तेच येथील 'सूत्र'. त्या सूत्रावर उत्पलाने स्वतःच वृत्ति आणि विवृति अशा दोन टीका लिहिल्या आहेत. त्या दोन टीकांवर अभिनवगुप्ताने ईश्वरप्रत्यभिज्ञावृत्तिविमर्शिनी आणि ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृतिविमर्शिनी अशी दोन विवरणे लिहिली आहेत. त्यांनाच अनुक्रमे लघ्वी आणि बृहती विमर्शिनी असे म्हणतात. प्रकरण म्हणजे मूळ ग्रंथ आणि विवरण म्हणजे टीकात्मक ग्रंथ.

शास्त्रातील प्रथम सूत्र

तत्रेदं प्रथमं सूत्रम् —

कथंचिदासाद्य महेश्वरस्य
दास्यं जनस्याप्युपकारमिच्छन् ।
समस्तसंपत्समवाप्तिहेतुं
तत्प्रत्यभिज्ञामुपपादयामि ॥ इति ।

तेथील हे पहिले सूत्र – 'कसे तरी महेश्वराचे दास्य प्राप्त केल्यावर लोकांवर उपकार करण्याची इच्छा बाळगून मी सकळ संपदेच्या लाभास कारणीभूत होणाऱ्या त्या प्रत्यभिज्ञेचे निरूपण करतो.'

वस्तुतः हा श्लोक मूळ सूत्रातील नसून अभिनवगुप्तकृत वृत्तिविमर्शिनीतील प्रारंभीचा श्लोक आहे. येथे पुढील चार परिच्छेदांत ह्या श्लोकावर सविस्तर टीका लिहिलेली आढळते.

सूत्राची व्याख्या

कथंचिदिति परमेश्वराभिन्नगुरुचरणारविन्दयुगलसमाराधनेन परमेश्वरघटितेनैवेत्यर्थः । आसाद्येति आ समन्तात्परिपूर्णतया सादयित्वा स्वात्मोपभोग्यतां निरर्गलां गमयित्वा । तदनेन विदितवेद्यत्वेन परार्थशास्त्रकरणेऽधिकारो दर्शितः । अन्यथा प्रतारणमेव प्रसज्येत । मायोत्तीर्णा अपि महामायाधिकृता विष्णुविरिञ्च्याद्या यदीयैश्वर्यलेशेनेश्वरीभूताः स भगवाननवच्छिन्नप्रकाशानन्दस्वातन्त्र्यपरमार्थो महेश्वरः । तस्य दास्यम् । दीयतेऽस्मै स्वामिना सर्वं यथाभिलषितमिति दासः, परमेश्वरस्वरूपस्वातन्त्र्यपात्रमित्यर्थः ।

'कथंचित् (कसे तरी)' म्हणजे परमेश्वराहून भिन्न नसलेल्या गुरूच्या पदकमलांच्या जोडीची आराधना करून, ती आराधना परमेश्वरानेच घडवून आणली असा अर्थ. 'आसाद्य (मिळवून)' यातील 'आ' म्हणजे सर्व बाजूंनी, परिपूर्ण रीतीने 'सादयित्वा' म्हणजे स्वतःच्या आत्म्याच्या उपभोगाचा प्रतिबन्धरहित असा विषय करून. तेव्हा ह्या वचनाने ग्रंथकार जे जाणावयास पाहिजे ते सर्व जाणतो हे स्पष्ट होते म्हणून दुसऱ्यांसाठी शास्त्र रचण्याचा त्याला अधिकार आहे असे दाखविले आहे. एरव्ही (ग्रंथरचना त्याने करणे म्हणजे लोकांची) फसवणूकच होईल. माया उत्तीर्ण करून पार गेलेले, तरीही महामायेच्या अधिकारात असलेले विष्णु, ब्रह्मदेव आदी (देवता) ज्याच्या ऐश्वर्याच्या लेशभर अंशामुळे ईश्वर म्हणून प्रसिद्धी पावतात तो भगवान 'महेश्वर', अखंडित प्रकाश, आनंद आणि स्वातंत्र्य ह्याच गोष्टी ज्याचे परम तत्त्व असा. त्याचे 'दास्य'. ज्याला स्वामी अभिलषित असलेले सर्व काही देतो तो दास, म्हणजे परमेश्वराचे स्वरूप असलेले जे स्वातंत्र्य त्याला पात्र होणारा असा अर्थ.

जनशब्देनाधिकारिविषयनियमाभावः प्रादर्शि । यस्य यस्य हीदं स्वरूपकथनं तस्य तस्य महाफलं भवति, प्रज्ञानस्यैव परमार्थफलत्वात् । तथोपदिष्टं शिवदृष्टौ परमगुरूभिर्भगवत्सोमानन्दनाथपादैः –

एकवारं प्रमाणेन शास्त्राद्वा गुरुवाक्यतः ।
ज्ञाते शिवत्वे सर्वस्थे प्रतिपत्त्या दृढात्मना ॥
करणेन नास्ति कृत्यं क्वापि भावनयापि वा ।
ज्ञाते सुवर्णे करणं भावनां वा परित्यजेत् ॥ इति ।

अपिशब्देन स्वात्मनस्तदभिन्नतामाविष्कुर्वता पूर्णत्वेन स्वात्मनि परार्थसंपत्त्यतिक्तप्रयोजनान्तरावकाशश्च पराकृतः । परार्थश्च प्रयोजनं भवत्येव, तल्लक्षणयोगात् । न ह्ययं देवशापः स्वार्थ एव प्रयोजनं न परार्थ इति । अत एवोक्तमक्षपादेन 'यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत्प्रयोजनम् (न्या. सू. १·१·२४)' इति ।

'जन (सर्वसाधारण मनुष्य)' ह्या शब्दाने (प्रत्यभिज्ञेसाठी) अधिकारी असणे आवश्यक आहे असा नियम नाही हे दाखविले आहे. ज्या ज्या मनुष्याला हिच्या स्वरूपाची माहिती दिली जाते त्या त्या मुनष्याला मोठे फल प्राप्त होते, कारण (प्रत्यभिज्ञारूप) प्रकृष्ट ज्ञान हेच परमार्थरूप फल आहे. परम गुरू भगवान श्री सोमानन्द नाथांनी शिवदृष्टि ग्रंथात तसे सांगितले आहे – 'एकदा प्रमाणाच्या द्वारा अथवा शास्त्राध्ययनाने अथवा गुरूपदेशाच्या द्वारा दृढ रूपाने साक्षात्कार होऊन सर्वांच्या ठिकाणी शिवत्व आहे असे ज्ञान प्राप्त झाले की मग प्रमाणाचे काहीही काम नसते किंवा (सतत चिन्तनरूप) भावनेचेही (काम नसते). हे सुवर्ण आहे असे ज्ञान झाल्यावर करण (प्रमाण) अथवा भावना यांचा त्याग करावा.' (श्लोकातील) 'अपि (सुद्धा)' ह्या शब्दाने आपला (ग्रंथकाराचा) आत्मा महेश्वराहून भिन्न नाही हे सूचित होऊन (स्वतः) परिपूर्ण झाल्यामुळे स्वतःच्या ठिकाणी दुसऱ्याचे हित साधणे याव्यतिरिक्त (स्वार्थ-रूपी) दुसरे काही प्रयोजन असल्याची संभावना दूर केली आहे. आणि परार्थ (दुसऱ्याचे हित साधणे) हे प्रयोजन असू शकतेच्, कारण प्रयोजनाची व्याख्या त्यालाही लागू पडते. स्वार्थ हेच प्रयोजन, परार्थ नाही असा काही देवतांचा शाप नाही. म्हणूनच गौतमाने न्यायसूत्रात म्हटले आहे – 'जो अर्थ साध्य करण्यासाठी मनुष्य प्रवृत्त होतो ते त्याचे प्रयोजन'.

'प्रतिपत्ति' म्हणजे मी शिव आहे अशा स्वरूपाचा साक्षात्कार. 'करण' म्हणजे प्रमाण. साधन असाही त्याचा अर्थ संभाव्य आहे. 'भावना' म्हणजे एकाच गोष्टीचे (मी शिव आहे किंवा हे सोने अशा स्वरूपाचे) सतत चिंतन.

उपशब्दः सामीप्यार्थः । तेन जनस्य परमेश्वरसमीपताकरणमात्रं फलम् । अत एवाह – समस्तेति । परमेश्वरतालाभे हि सर्वाः संपदस्तन्निःष्यन्दमय्यः संपन्ना एव रोहणाचललाभे रत्नसंपद इव । एवं परमेश्वरतालाभे किमन्यत्प्रार्थनीयम् । तदुक्तमुत्पलाचार्यैः –

भक्तिलक्ष्मीसमृद्धानां किमन्यदुपयाचितम् ।
एतवा वा दरिद्राणां किमन्यदपयाचितम् ॥ इति ।

इत्थं षष्ठीसमासपक्षे प्रयोजनं निर्दिष्टम् । बहुव्रीहिपक्षे तूपपादयामः । समस्तस्य बाह्यभ्यन्तरस्य नित्यसुखादेर्या संपत्सिद्धिस्तथात्वप्रकाशस्तस्याः सम्यगवाप्तिर्यस्याः प्रत्यभिज्ञाया हेतुः सा तथोक्ता ।

('उपकार' मधील) 'उप' शब्दाचा जवळ असा अर्थ आहे. त्याने मनुष्याला परमेश्वराच्या जवळ नेणे एवढेच फल (उपकार शब्दाने) अभिप्रेत होते. म्हणूनच 'समस्त-' इत्यादी वचन वापरले आहे. कारण परमेश्वरत्व प्राप्त झाले की सर्व प्रकारच्या संपदा त्याच्या निःष्यंदाच्या स्वरूपात संपन्न होतातच. ज्याप्रमाणे रोहणपर्वताचा लाभ झाला की रत्नांची संपन्नता प्राप्त होते त्याप्रमाणे. याप्रमाणे परमेश्वरत्वाचा लाभ झाल्यावर दुसऱ्या कशाची अभिलाषा धरणे उचित होईल? उत्पलाचार्यांनी म्हटले आहे – 'भक्तिरूपी लक्ष्मीने जे समृद्ध आहेत त्यांना दुसरे काय प्रार्थना करून मिळविण्यासारखे आहे? आणि जे त्या लक्ष्मीच्या बाबतीत दरिद्री आहेत त्यांना ते (दारिद्र्य) दूर व्हावे याहून दुसरे काय प्रार्थना करण्यासारखे आहे?' याप्रामणे हा षष्ठीतत्पुरुष समास

आहे (समस्तसंपत्समवाप्तेः हेतुं) असे समजून प्रयोजनाचा निर्देश केला आहे. आता बहुव्रीहि समास मानून व्याख्या करतो. 'समस्तस्य' म्हणजे सगळ्या बाह्य आणि आभ्यन्तर अशा नित्यसुख आदींची जी 'संपद्' म्हणजे सिद्धी म्हणजेच त्यांचे वास्तव रूपात प्रकाशित होणे, त्या संपदेची 'समवाप्ति' म्हणजे सम्यक (उत्कृष्ट रीतीने) प्राप्ती 'हेतु' आहे जिचा ती प्रत्यभिज्ञा ह्या बहुव्रीहिसमासाने निर्दिष्ट झाली आहे.

अभिनवगुप्ताचा ह्या शास्त्रातील गुरू लक्ष्मणगुप्त; त्याचा गुरू उत्पल; आणि उत्पलाचा गुरू सोमानन्द. त्याचा 'परमगुरू' म्हणून वर उल्लेख केला आहे.

तस्य महेश्वरस्य प्रत्यभिज्ञा, प्रति आभिमुख्येन ज्ञानम् । लोके हि स एवायं चैत्र इति प्रतिसंधानेनाभिमुखीभूते वस्तुनि ज्ञानं प्रत्यभिज्ञेति व्यवह्रियते । इहापि प्रसिद्धपुराणसिद्धागमानुमानादिज्ञातपरिपूर्णशक्तिके परमेश्वरे सति स्वात्मन्यभिमुखीभूते तच्छक्तिप्रतिसंधानेन ज्ञानमुदेति नूनं स एवेश्वरोऽहमिति । तामेतां प्रत्यभिज्ञामुपपादयामि । उपपत्तिः संभवः । संभवतीति तत्समर्थाचरणेन प्रयोजकव्यापारेण संपादयामीत्यर्थः ।

त्या महेश्वराची प्रत्यभिज्ञा, म्हणजे त्याच्याकडे (प्रति) अभिमुख झाल्याने (अभि) होणारे ज्ञान (ज्ञा). लोकांत 'हा तोच चैत्र' याप्रमाणे अगोदर ज्ञात असलेल्या वस्तूला समोर आलेली पाहून प्रतिसंधानाने होणारे ज्ञान म्हणजे प्रत्यभिज्ञा (पटलेली ओळख) असे म्हटले जाते. प्रस्तुत संबंधात सुद्धा प्रसिद्ध पुराणे, सिद्ध आगमग्रंथ, अनुमान इत्यादींच्या द्वारा परमेश्वराच्या ठिकाणी परिपूर्ण शक्ती आहे असे ज्ञान (अगोदरच) झालेले असता जेव्हा स्वतःचा आत्मा त्या परमेश्वराला अभिमुख होतो तेव्हा त्या शक्तीची स्वतःत ओळख पटून 'मी खरोखर तोच ईश्वर आहे' हे ज्ञान उत्पन्न होते (व हीच प्रत्यभिज्ञा). त्या प्रत्यभिज्ञेचे मी आता समर्थन करतो. उपपत्ति म्हणजे उद्भव, उत्पत्ती. ती उत्पन्न होते यास्तव त्यास साहाय्यक असे आचरण असलेल्या प्रयोजकस्वरूपाच्या व्यापाराने मी तिला संपादित करतो असा अर्थ.

'प्रतिसंधान' म्हणजे एखाद्या गोष्टीविषयी 'तीच ही' अशी ओळख पटणे. प्रत्यभिज्ञेत ईश्वराभिमुख झाल्यावर त्याचीच शक्ती स्वतःच्या ठिकाणी आहे हे प्रतीत होते.

'प्रयोजकव्यापारेण' – एखादी गोष्ट करावयास प्रवृत्त करणारी क्रिया म्हणजे प्रयोजकव्यापार. ग्रंथरचना म्हणजे लोकांनी प्रत्यभिज्ञेस प्रवृत्त व्हावे या उद्देशाने केलेला एक प्रयोजकव्यापार असे अभिप्रेत आहे.

प्रत्यभिज्ञेची आवश्यकता

यदीश्वरस्वभाव एवात्मा प्रकाशते तर्हि किमनेन प्रत्यभिज्ञाप्रदर्शनप्रयासेनेति चेत्, तत्रायं समाधिः । स्वप्रकाशतया सततमवभासमानेऽप्यात्मनि मायावशाद्भागेन प्रकाशमाने पूर्णतावभाससिद्धये दृक्क्रियात्मकशक्त्याविष्करणेन प्रत्यभिज्ञा प्रदर्श्यते ।

जर ईश्वराचाच स्वभाव (म्हणजे स्वरूप) असलेला आत्मा प्रकाशमान होतो तर प्रत्यभिज्ञेच्या प्रदर्शनाचा हा खटाटोप कशासाठी अशी शंका जर कोणी उपस्थित केली तर तिचे समाधान असे –

स्वयंप्रकाशित असल्याकारणाने जरी आत्मा सतत प्रकाशमान होत असतो तरी मायेच्या प्रभावामुळे तो अंशतःच प्रकाशमान होतो; म्हणून पूर्णपणे तो प्रकाशमान व्हावा हे साध्य करण्यासाठी दृक्शक्ति आणि क्रियाशक्ति यांच्या आविष्काराच्या द्वारा प्रत्यभिज्ञा प्रकट केली जाते.

आत्मा ईश्वरच आहे याविषयीचे अनुमान

तथा च प्रयोगः । 'अयमात्मा परमेश्वरो भवितुमर्हति, ज्ञानक्रियाशक्तिमत्त्वात् । यो यावति ज्ञाता कर्ता च स तावतीश्वरः, प्रसिद्धेश्वरवद् राजवद्वा । आत्मा च विश्वज्ञाता कर्ता च । तस्यादीश्वरोऽयम्' इति । अवयवपञ्चकस्याश्रयणं मायावदेव नैयायिकमतस्य कक्षीकारात् ।

आत्म्याच्या ईश्वरत्वाविषयीचे अनुमान असे – हा आत्मा परमेश्वर असणे उचित आहे (प्रतिज्ञा); कारण तो ज्ञान आणि क्रिया या शक्तींनी युक्त आहे (हेतु). जो जेवढे जाणतो आणि करतो तो तेवढ्याच्या बाबतीत ईश्वर असतो, जसा प्रसिद्ध असलेला ईश्वर अथवा जसा राजा (उदाहरण). आणि आत्मा विश्वाचा ज्ञाता आणि कर्ता आहे (उपनय). म्हणून तो ईश्वर आहे (निगमन). पाच अवयव असलेल्या परार्थानुमानाचा आश्रय आम्ही नैयायिकांचे मत स्वीकारून घेतला आहे, (अद्वैतवेदान्त्यांचे मत स्वीकारून) मायेचा आश्रय घेतला आहे तद्वतच.

उपनयवाक्यातील विधान संशयास्पद वाटते. विश्वाचा अंशतः ज्ञाता व कर्ता असे अभिप्रेत असावे 'अंशेन' शब्द गहाळ झाला असावा.

तदुक्तमुदयाकरसूनुना –

कर्तरि ज्ञातरि स्वात्मन्यादिसिद्धे महेश्वरे ।
अजडात्मा निषेधं वा सिद्धिं वा विदधीत कः ॥
किं तु मोहवशादस्मिन्दृष्टेऽप्यनुपलक्षिते ।
शक्त्याविष्करणेनेयं प्रत्यभिज्ञोपदर्श्यते ॥ (इति ।)

तथा हि –

सर्वेषामिह भूतानां प्रतिष्ठा जीवदाश्रया ।
ज्ञानं क्रिया च भूतानां जीवतां जीवनं मतम् ॥
तत्र ज्ञानं स्वतःसिद्धं क्रिया कार्याश्रिता सती ।
परैरप्युपलक्ष्येत तथान्यज्ञानमुच्यते ॥ इति ।
या चैषां प्रतिभा तत्तत्पदार्थक्रमरूपिता ।
अक्रमानन्दचिद्रूपः प्रमाता स महेश्वरः ॥ इति च ।

सोमानन्दनाथपादैरपि-

सदा शिवात्मना वेत्ति सदा वेत्ति मदात्मना ॥ इत्यादि ।

उदयाकरसूनूने म्हटले आहे – 'जेव्हा कर्ता आणि ज्ञाता असलेला आत्मा प्रारंभापासून सिद्ध असा महेश्वरच आहे तेव्हा कोणता विवेकशील मनुष्य त्याचा (त्या तादात्म्याचा) निषेध करील अथवा ते सिद्ध करण्याची उठाठेव करील? परंतु ते (ईश्वरस्वरूप आत्म्याच्या ठिकाणी) दिसले तरी मोहामुळे त्याचा प्रत्यय येत नाही म्हणून (ज्ञान व क्रिया ह्या) शक्तींच्या आविष्काराच्या द्वारा ही प्रत्यभिज्ञा प्रकट केली जाते.' याचे स्पष्टीकरण असे – 'या जगात सर्व प्राण्यांची स्थिती जिवंतपणावर अवलंबून आहे आणि ज्ञान व क्रिया या दोन गोष्टी जिवंत प्राण्यांचे जीवन असल्याचे सर्वमान्य आहे. त्यांपैकी ज्ञान हे स्वतःसिद्ध आहे. क्रिया कार्याच्या आश्रयाने म्हणून इतरांच्याही ती दृष्टीस पडते; तसेच दुसऱ्याचे ज्ञान (सुद्धा प्रतीत होत असल्याचे) म्हटले आहे.' तसेच – 'ह्या जीवांची निरनिराळ्या पदार्थांच्या क्रमाने भासमान होणारी जी प्रतिभारूप ज्ञानशक्ती ती म्हणजेच क्रमाने रहित, आनंद व चैतन्य ह्या स्वरूपाचा ज्ञाता महेश्वर.' सोमानन्द नाथांनी सुद्धा म्हटले आहे – '(महेश्वराचा दास) स्वतःला सदा शिवस्वरूपात जाणतो, स्वतःला सदा माझ्या (शिवशक्तीच्या) स्वरूपात जाणतो.'

'सिद्धिं वा' – जी गोष्ट आदिसिद्धि (प्रारंभापासूनच सिद्ध) आहे तिला सिद्ध काय करावयाची? 'क्रम', 'अक्रम' – जीवांना पदार्थ एकामागून एक असे भासमान होतात, सर्व पदार्थ एकदम भासमान होत नाहीत. महेश्वराला ते तसे भासमान होतात.

ज्ञानाधिकारपरिसमाप्तावपि –

तदैक्येन विना नास्ति संविदां लोकपद्धतिः ।
प्रकाशैक्यात्तदेकत्वं मातैकः स इति स्थितिः ॥
स एव विमृशत्वेन नियतेन महेश्वरः ।
विमर्श एव देवस्य शुद्धे ज्ञानक्रिये यतः ॥ इति ।

विवृतं चाभिनवगुप्ताचार्यैः । 'तमेव भान्तामनुभाति सर्व तस्य भासा सर्वमिदं विभाति (का. उप. २·२.)' इति श्रुत्या प्रकाशचिद्रूपमहिम्ना सर्वस्य भावजातस्य भासकत्वमभ्युपेयते । ततश्च विषयप्रकाशस्य नीलप्रकाशः पीतप्रकाश इति विषयोपरागभेदाद्भेदः । वस्तुतस्तु देशकालाकारसंकोचवैकल्यादभेद एव । स एव चैतन्यरूपः प्रकाशः प्रमातेत्युच्यते । तथा च पठितं शिवसूत्रेषु 'चैतन्यमात्मा' इति । तस्य चिद्रूपत्वमनवच्छिन्नविमर्शत्वमनन्योन्मुखत्वमानन्दैकधनत्वं माहेश्वर्यमिति पर्यायः । स एवायं भावात्मा विमर्शः शुद्धे पारमार्थिक्यौ ज्ञानक्रिये । तत्र प्रकाशरूपता ज्ञानम्, स्वतो जगन्निर्मातृत्वं क्रिया ।

ज्ञानविषयक अध्यायाच्या शेवटी सुद्धा म्हटले आहे - 'त्या महेश्वराशी एकात्मता असल्यावाचून लौकिक व्यवहारातील ज्ञानांची उपपत्ती लागत नाही. प्रकाश एकच असल्याकारणाने त्याचे (महेश्वराशी) एकत्व प्रस्थापित होते आणि तो (प्रकाश हा) एकच प्रमाता असे सिद्ध होते. नियमाने सदोदित असणाऱ्या विमर्शामुळे तो (प्रकाश) म्हणजेच महेश्वर; कारण, विमर्श म्हणजे महादेवाच्या शुद्ध (निरुपाधिक) स्वरूपात असलेल्या ज्ञान आणि क्रिया ह्या दोन शक्ती.' आचार्य अभिनवगुप्ताने ह्याचे पुढीलप्रमाणे विवरण केले आहे.– 'तोच प्रकाशमान असता त्याला अनुसरूनच सर्व काही प्रकाशमान होते; त्याच्या प्रकाशाने हे सर्व प्रकाशित होते' ह्या श्रुतिवचनात प्रकाशाच्या चैतन्यरूपी महिम्यामुळे जगातील सर्व पदार्थ प्रकाशमान होतात असे स्वीकृत झाले आहे. आणि

त्याकारणाने विषयरूप पदार्थांचा प्रकाश निळा प्रकाश, पिवळा प्रकाश याप्रमाणे विषयांच्या उपरागांतील भेदानुसार भिन्न भिन्न प्रतीत होतो; परंतु वास्तविकपणे देश, काल आणि आकार यांच्या मर्यादिततेचा अभाव असल्याकारणाने (प्रकाशात) भेद असा नाहीच. त्याच चैतन्यरूप प्रकाशाला प्रमाता (ज्ञाता) असे म्हटले आहे. आणि तसेच शिवसूत्रांत 'आत्मा चैतन्यरूप आहे' या शब्दांत सांगितले आहे. त्याचे चैतन्यरूपत्व, अखंडित विमर्शत्व (ज्ञानक्रियाशक्तिमत्त्व), अ-परावलंबित्व, आनन्दैकघनत्व, महेश्वरत्व हे सर्व पर्याय होत. तो हा भावाच्या स्वरूपाचा विमर्श म्हणजेच शुद्ध, अर्थात परमार्थ-स्वरूपाच्या, ज्ञानशक्ती आणि क्रियाशक्ती. त्यांपैकी ज्ञान म्हणजे प्रकाशस्वरूप असणे आणि क्रिया म्हणजे स्वतःपासून जगाची निर्मिती करणे.

तच्च निरूपितं क्रियाधिकारे –

एष चानन्तशक्तित्वादेवमाभासयत्यमून् ।
भावानिच्छावशादेषां क्रिया निर्मातृतास्य सा ॥ इति ।

उपसंहारेऽपि –

इत्थं तथा घटपटाद्याकारजगदात्मना ।
तिष्ठासोरेवमिच्छैव हेतुकर्तृकृता क्रिया ॥ इति ।
तस्मिन्सतीदमस्तीति कार्यकारणतापि या ।
साप्यपेक्षाविहीनानां जडानां नोपपद्यते ॥

इति न्यायेन यतो जडस्य न कारणता न वानीश्वरस्य चेतनस्यापि तस्मात्तेन तेन जगद्गतजन्मस्थित्यादिभावविकारतत्तद्भदक्रियासहस्ररूपेण स्थातुमिच्छोः स्वतन्तस्य भगवतो महेश्वरस्येच्छैवोत्तरोत्तरमुच्छूनस्वभावा क्रिया विश्वकर्तृत्वं वोच्यत इति ।

आणि त्याचे (जगन्निर्मातृत्वाचे) निरूपण क्रियाविषयक अध्यायात केले आहे – 'आणि हा महेश्वर अनंत शक्तींनी युक्त असल्याकारणाने त्या (सर्व) पदार्थांना याप्रमाणे अवभासित करतो. इच्छेच्या द्वारा त्यांची निर्मिती करणे तीच ह्याची क्रिया.' उपसंहारात सुद्धा म्हटले आहे – 'याप्रमाणे घट, पट आदींचा आकार असलेल्या जगाच्या रूपात राहण्याची इच्छा करणाऱ्या (महेश्वराची) केवळ अशा प्रकारची इच्छा म्हणजेच प्रयोजककर्त्याने केलेली क्रिया.' (याचे स्पष्टीकरण –) 'ते (कारण) असले तर हे (कार्य) असते असा जो कार्यकारणभाव तो अपेक्षाहीन जड पदार्थांच्या संबंधात संभवत नाही' ह्या नियमानुसार ज्या अर्थी जड पदार्थ जगाचे कारण असू शकत नाही किंवा ईश्वर नसलेला चेतन पदार्थ (जीव) सुद्धा कारण असू शकत नाही त्या अर्थी जगात असलेल्या विविध प्रकारच्या पदार्थांच्या जन्म, स्थिती इत्यादी (सहा) विकारांच्या हजारो भिन्न भिन्न क्रियांच्या स्वरूपात राहण्याची इच्छा करणाऱ्या, स्वतंत्र अशा भगवान् महेश्वराची केवळ इच्छाच उत्तरोत्तर वृद्धिंगत होत जाते तेव्हा तीच त्याची क्रियाशक्ति किंवा विश्वाचे निर्मातृत्व असे म्हणतात.

'हेतुकर्तृ' म्हणजे प्रयोजक-कर्ता. 'भावाः आभासन्ते' यात 'भावाः' हा कर्तरिप्रयोगातील कर्ता. 'महेश्वरो भावानाभासयति' ह्या प्रयोजकाच्या प्रयोगात 'महेश्वरः' हा प्रयोजककर्ता अथवा हेतुकर्ता. 'तत्प्रयोजको हेतुश्च (१·४·५५)' असे पाणिनीचे सूत्र आहे.

'भावविकार'– जायते, अस्ति, वर्धते, विपरिणमते, अपक्षीयते, बिनश्यति ह्या सहा भावविकारांचा निरुक्तात (१·२) निर्देश आहे.

इच्छामात्रेण जगन्निर्माणमित्यत्र दृष्टान्तोऽपि स्पष्टं निर्दिष्टः –

योगिनामपि मृद्बीजे विनैवेच्छावशेन यत् ।
घटादि जायते तत्तत्स्थिरभावक्रियाकरम् ॥ इति ।

यदि घटादिकं प्रति मृदाद्येव परमार्थतः कारणं स्यात्तर्हि कथं योगीच्छामात्रेण घटादिजन्म स्यात् । अथोच्येत अन्य एव मृद्बीजादिजन्या घटाङ्कुरादयो योगीच्छाजन्यास्त्वन्य एवेति, तत्रापि बोध्यसे – सामग्रीभेदात्तावत्कार्यभेद इति सर्वजनप्रसिद्धम् ।

केवळ इच्छेने जगाची निर्मिती होते यासंबंधी दृष्टांत सुद्धा स्पष्टपणे निर्दिष्ट केला आहे – 'मृत्तिका आणि बीज यांच्या शिवायच योग्यांच्या सुद्धा इच्छेच्या प्रभावाने जे घट (अंकुर) आदी उत्पन्न होतात ते त्या स्थिर स्वरूपाच्या पदार्थांचे कार्य करण्यास समर्थ असतात.' जर घट आदींच्या उत्पत्तीसाठी मृत्तिका आदीच खरोखर कारण असत्या, तर योग्यांच्या केवळ इच्छामात्रेकरून घटादींची उत्पत्ती कशी झाली असती? यावर जर कोणी असे म्हटले की माती, बीज आदींपासून उत्पन्न झालेले घट, अंकुर वगैरे निराळ्या प्रकारचे आणि योग्यांच्या इच्छेने उत्पन्न होणारे ते पदार्थ निराळ्या प्रकारचे, तर आम्ही तुम्हाला याची आठवण करून देतो की (निर्माण करणारी) सामग्री भिन्न असली तर कार्य भिन्न होतेच हे सर्व लोकांत प्रसिद्ध आहे.

मृत्तिकादी आणि योग्यांची इच्छा ह्या दोन सामग्री भिन्न प्रकारच्या आहेत, तेव्हा त्यांच्यापासून निर्माण होणारे पदार्थ भिन्न असावेत हे नेहमीच्या नियमाला अनुसरूनच आहे असा हा युक्तिवाद दिसतो.

ये तु वर्णयन्ति नोपादानं विना घटाद्युत्पत्तिरिति योगी त्विच्छया परमाणून् व्यापारयन् संघटयतीति तेऽपि बोधनीयाः । यदि परिदृष्टकार्यकारणभावविपर्ययो न लभ्येत तर्हि घटे मृद्दण्डचक्रादि देहे स्त्रीपुरुषसंयोगादि सर्वमपेक्ष्येत । तथा च योगीच्छासमनन्तरसंजातघटदेहादिसंभवो दुःसमर्थ एव स्यात् ।

परंतु जे पुढीलप्रमाणे युक्तिवाद करतात – 'उपादान कारण (मृत्तिका वगैरे) असल्याशिवाय घटादींची उत्पत्ती शक्य नाही, यास्तव योगी आपल्या इच्छेने (मातीच्या) परमाणूंत व्यापार घडवून आणून त्यांना संघटित करतो (व अशा रीतीने मृत्तिकेपासूनच घट निर्माण करतो असे समजले पाहिजे)', त्यांना सुद्धा समजावून सांगितले पाहिजे – जर नेहमी आढळून येणाऱ्या कार्यकारणभावाचे उल्लंघन कधीच होत नाही असे असेल तर घटनिर्मितीसाठी माती, दण्डा, चाक इत्यादी (सर्व प्रकारच्या) कारणांची अथवा देहनिर्माणासाठी स्त्री आणि पुरुष यांच्या संबंधाची अपेक्षा स्वीकारावी लागेल. आणि तसे केले तर योग्याच्या इच्छेनंतर तात्काल होणाऱ्या घट, देह आदींच्या उत्पत्तीचे समर्थन करणे दुरापास्तच होईल.

चेतन एव तु तथा भाति भगवान् भूरिभगो महादेवो नियत्यनुवर्तनोल्लङ्घनघनतरस्वातन्त्र्य इति पक्षे न काचिदनुपपत्तिः । अत एवोक्तं वसुगुप्ताचार्यैः –

निरुपादानसंभारमभित्तावेव तन्वते ।
जगच्चित्रं नमस्तस्मै कलानाथाय शूलिने ॥ इति ।

परंतु 'फक्त चेतनच त्या स्वरूपात (केवळ इच्छेनेच जग निर्माण करणाऱ्या रूपात) भासमान होतो, तो म्हणजे प्रभूत ऐश्वर्यशाली भगवान महादेव, ज्याला नियतीला अनुसरून वर्तन करावयाच्या नियमाचे उल्लंघन करण्याचे घनदाट स्वातंत्र्य आहे असा' ह्या पक्षाचा स्वीकार केल्यास कोणतीही अनुपपत्ती उत्पन्न होत नाही. म्हणूनच (स्पन्दकारिकाकार) आचार्य वसुगुप्ताने म्हटले आहे –'उपादान-स्वरूपाच्या सामग्रीशिवाय, भिंत नसलेल्या जागीच जगद्रूपी चित्र काढणाऱ्या त्या कलांच्या ईश्वराला, शूलधारी महेश्वराला मी प्रणाम करतो.'

ननु प्रत्यगात्मनः परमेश्वराभिन्नत्वे संसारसंबन्धः कथं भवेदिति चेत् तत्रोक्तमागमाधिकारे–

एष प्रमाता मायान्धः संसारी कर्मबन्धनः ।
विद्यादिज्ञापितैश्वर्यशश्चिद्घनो मुक्त उच्यते ॥ इति ।

जीवात्मा जर परमेश्वराहून भिन्न नसेल तर त्याचा संसाराशी संबंध कसा होऊ शकेल अशी शंका उपस्थित केली तर तिचे समाधान आगमविषयक प्रकरणात केले आहे– 'हा ज्ञाता मायेने अंध होऊन कर्माच्या बंधनात सापडून संसारी होतो. जेव्हा विद्या आदीच्या द्वारा त्याला त्याच्या ईश्वरत्वाचे ज्ञान करून दिले जाते तेव्हा चैतन्यघन असा तो मुक्त झाला असे म्हणतात.'

ननु प्रमेयस्य प्रमात्रभिन्नत्वे बद्धमुक्तयोः प्रमेयं प्रति को विशेषः । अत्राप्युत्तरमुक्तं तत्त्वार्थसंग्रहाधिकारे –

मेयं साधारणं मुक्तः स्वात्माभेदेन मन्यते ।
महेश्वरो यथा बद्धः पुनरत्यन्तभेदवत् ॥ इति ।

शंका – जर प्रमेय (ज्ञानविषय असणारे पदार्थ) ज्ञात्याहून भिन्न नसतील तर बद्ध जीव आणि मुक्त जीव यांच्या प्रमेयाविषयीच्या संबंधात फरक कोणता? या प्रश्नाचे सुद्धा उत्तर तत्त्वार्थसंग्रहावरील प्रकरणात दिले आहे– 'मुक्त जीव महेश्वराप्रमाणेच प्रमेय पदार्थ समानतेनेच स्वतःहून अभिन्न असे मानतो. परंतु बद्ध जीव ते (आपल्याहून) अत्यंत भिन्न आहेत असे समजतो.'

नन्वात्मनः परमेश्वरत्वं स्वाभाविकं चेन्नार्थः प्रत्यभिज्ञाप्रार्थनया । न हि बीजमप्रतिज्ञातं सति सहकारिसाकल्येऽङ्कुरं नोत्पादयति । तस्मात्कस्माद्वात्मप्रत्यभिज्ञाने निर्बन्ध इति चेत्, उच्यते । श्रृणु तावदिदं रहस्यम् । द्विविधा ह्यर्थक्रिया बाह्याङ्कुरादिका, प्रमातृविश्रान्तिचमत्कारसारा प्रीत्यादिरूपा च । तत्राद्या प्रत्यभिज्ञानं नापेक्षते । द्वितीया तु तदपेक्षत एव । इहाप्यहमीश्वर इत्येवंभुतचमत्कारसारा परापरसिद्धिलक्षणजीवात्मैकत्वशक्तिविभूतिरूपार्थक्रियेति स्वरुपप्रत्यभिज्ञानमपेक्षणीयम् ।

शंका – जर जीवात्म्याचे परमेश्वरत्व स्वभावसिद्धच असेल तर प्रज्ञभिज्ञेची अभिलाषा करणे निरर्थक होईल. कारण बीजाची (कोणाला) ओळख पटली नाही तर (माती, पाणी, वारा आदी) सगळ्या साहाय्यक गोष्टी असताही त्याला अंकुर फुटत नाही असे मुळीच नाही. तेव्हा आत्म्याला प्रत्यभिज्ञान व्हावे हा आग्रह कशासाठी? अशी शंका घेतली तर तिचे समाधान करतो. यासंबंधात हे रहस्य ऐकून घ्या. प्रयोजन साध्य करणारी क्रिया (अर्थक्रिया) दोन प्रकारची असते – एक, बाह्य स्वरुपाची, अंकुरोत्पत्ती इत्यादी; दुसरी, प्रीती आदीच्या स्वरूपाची, जिचे सार प्रमात्यात (आत्म्यात) विश्रांतीच्या स्वरूपाचा चमत्कार हे आहे. त्यांपैकी पहिल्या अर्थक्रियेला प्रत्यभिज्ञानाची अपेक्षा नसते, परंतु दुसरीला त्याची अपेक्षा असतेच. प्रस्तुत संबंधात सुद्धा 'मी ईश्वर आहे' अशा स्वरूपाचा चमत्कार जिचे सार आहे अशी आणि पर व अपर सिद्धी (म्हणजे मोक्ष व अभ्युदय) यांच्या स्वरूपातील जीव व परमात्मा यांचे जे ऐक्य त्यात (उभयविध) शक्तीची संपन्नता (विभूति) अशा स्वरूपाची अर्थक्रिया आहे, म्हणून स्वतःच्या रूपाचे प्रत्यभिज्ञान व्हावे अशी अपेक्षा आवश्यक होते.

विश्रान्ति, चमत्कार हे शब्द तन्त्रशास्त्रातील आहेत. अभिनवगुप्ताने नाट्यशास्त्रातील सहाव्या अध्यायावरील आपल्या टीकेत रसास्वादाचे वर्णन करण्यासाठी पर्यायवाची म्हणून त्यांचा उल्लेख केला आहे. त्या आस्वादाचे स्वरूप आत्म्यात विश्रान्त होणे, चमत्कृत होणे इत्यादी प्रकारच्या प्रीतीचे अथवा आनंदाचे असल्याचे म्हटले आहे.

अर्थक्रियेसंबंधी मागे बौद्ध-दर्शनात बरेच विवेचन आले आहे.

प्रत्यभिज्ञेविषयी दृष्टांत

ननु प्रमातृविश्रान्तिरूपार्थक्रिया प्रत्यभिज्ञानेन विना अदृष्टा सति तस्मिन्दृष्टेति क्व दृष्टम । अत्रोच्यते – नायकगुणगणसंश्रवणप्रवृद्धानुरागा काचन कामिनी मदनविह्वला विरहक्लेशमसहमाना मदनलेखावलम्बनेन स्वावस्थानिवेदनानि विधत्ते । तथावेगात्तन्निकटमटन्त्यपि तस्मिन्नवलोकितेऽपि तदवलोकनं तदीयगुणपरामर्शाभावे जनसाधारणत्वं प्राप्तं हृदयंगमभावं न लभते । यदा तु दूतीवचनात्तदीयगुणपरामर्श करोति तदा तत्क्षणमेव पूर्णभावमभ्येति । एवं स्वात्मनि विश्वेश्वरात्मना भासमानेऽपि तन्निर्भासनं तदीयगुणपरामर्शविरहसमये पूर्णभावं न संपादयति । यदा तु गुरुवचनादिना सर्वज्ञत्वसर्वकर्तुत्वादिलक्षणपरमेश्वरोत्कर्षपरामर्शो जायते तदा तत्क्षणमेव पूर्णात्मतालाभः । तदुक्तं चतुर्थे विमर्शे –

तैस्तैरप्युपयाचितैरुपनतस्तस्याः स्थितोऽप्यन्तिके
कान्तो लोकसमान एवमपरिज्ञातो न रन्तुं यथा ।
लोकस्यैष तथानवेक्षितगुणः स्वात्मापि विश्वेश्वरो
नैवायं निजवैभवाय तदियं तत्प्रत्यभिज्ञोदिता ॥ इति ।

येथे प्रश्न असा की प्रमात्यामध्ये विश्रांततेच्या स्वरूपाची अर्थक्रिया प्रत्यभिज्ञान नसेल तर दिसत नाही, पण ते असेल तर दिसते असे अन्यत्र कोठे पहाण्यात येते? ते सांगतो. नायकाच्या सर्व गुणांचे श्रवण केल्यामुळे जिचा अनुराग वृद्धिंगत झाला आहे अशी कोणीएक कामिनी मदनाने विह्वल होऊन विरहाचे क्लेश सहन करू न शकल्यामुळे प्रेमपत्रांचा अवलंब करून आपल्या अवस्थेची वर्णने करते. तसेच आवेगाने त्याच्या संनिध फिरत

असली तरी व तो नायक दृष्टीस पडला तरी त्याचे ते दर्शन त्याच्या गुणांचा परामर्श न झाल्याकारणाने (म्हणजे गुणांची ओळख न पटल्याकारणाने) इतर माणसांचे होणाऱ्या दर्शनासारखेच होते व तिला ते (दर्शन) हृदयगम होत नाही. परंतु जेव्हा दूतीच्या वचनामुळे त्याच्या गुणांची तिला ओळख पटते तेव्हा ते (दर्शन) परिपूर्ण होते. त्याचप्रमाणे स्वतःचा आत्मा विश्वेश्वराच्या रूपात भासमान होत असताही त्याच्या गुणांचा परामर्श झालेला नसतो अशा वेळी ती भासमानता, पूर्णत्व पावत नाही. परंतु जेव्हा गुरूपदेश इत्यादीमुळे सर्वज्ञता, सर्वकर्तृत्व इत्यादी स्वरूपाच्या परमेश्वराच्या सर्वोत्कृष्टतेचा परामर्श होतो तेव्हा त्याच क्षणी पूर्णत्वाचा लाभ होतो. चौथ्या विमर्शात म्हटले आहे – 'ज्याप्रमाणे अनेक विविध प्रार्थनांनी अनुकूल होऊन प्रियकर तिच्या अगदी संनिध असला तरी त्याची ओळख न पटल्याकारणाने तो इतर लोकांसारखाच तिच्याशी रममाण होऊ शकत नाही, त्याप्रमाणेच लोकांचा हा स्वतःचा आत्मा विश्वेश्वर असूनही गुणांचा परामर्श न झाल्यामुळे स्वतःच्या वैभवाच्या प्राप्तीस समर्थ होत नाही. म्हणून ही त्याची प्रत्यभिज्ञा (या ग्रंथात) वर्णन करून सांगितली आहे.'

मुळातील 'सती' च्या जागी 'सति' हा पाठ आवश्यक आहे.

'जनसाधारणत्वं प्राप्तं' – 'प्राप्ते' ह्या पाठाऐवजी आवश्यक म्हणून 'प्राप्तं' असा पाठ स्वीकारला आहे हे 'अवलोकनम्' च्या वर्णनपर आहे.

अभिनवगुप्तादिभिराचार्यैर्विहितप्रतानोऽप्ययमर्थः संग्रहमुपक्रममाणैरस्माभिर्विस्तरभिया न प्रतानित इति सर्वं शिवम ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे प्रत्यभिज्ञादर्शनम् ।

अभिनवगुप्त आदी आचार्यांनी ह्या विषयाचा खूप विस्तार केला आहे तरी आम्ही केवळ संग्रह करावयास उद्युक्त झालो असल्यामुळे ग्रंथविस्ताराच्या भीतीने हा विषय लांबवीत नाही. तेव्हा सर्व काही शिव असो.

येथे श्रीमान् सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील प्रत्यभिज्ञादर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

९ रसेश्वर—दर्शन (शैवसंप्रदाय—४)

पारदाचे महत्त्व

अपरे माहेश्वराः परमेश्वरतादात्म्यवादिनोऽपि पिण्डस्थैर्ये सर्वाभिमता जीवन्मुक्तिः सेत्स्यतीत्यास्थाय पिण्डस्थैर्योपायं पारदादिपदवेदनीयं रसमेव संगिरन्ते । रसस्य पारदत्वं संसारपरपारप्रापणहेतुत्वेन । तदुक्तम-

संसारस्य परं पारं दत्तेऽसौ पारदः स्मृतः ॥ इति ।

रसार्णवेऽपि –

पारदो गदितो यस्मात्परार्थ साधकोत्तमैः ॥
सुप्तोऽयं मत्समो देवि मम प्रत्यन्ङसंभवः ।
मम देहरसो यस्माद्रसस्तेनायमुच्यते ॥ इति ।

दुसरे महेश्वरभक्त (शैव) जीवात्म्याचे परमेश्वराशी तादात्म्य आहे हे मान्य करीत असले तरी शरीराला स्थिरता प्राप्त झाली तर सर्वांना अभिमत असलेली जीवन्मुक्ती सिद्ध होईल ह्या मताचा अवलंब करून शरीर स्थिर करण्याचा उपाय पारद आदी शब्दांनी ओळखला जाणारा रस हाच होय असे म्हणतात. रसाला पारद असे म्हणतात, कारण तो (जीवाला) संसाराच्या पलीकडच्या तीरावर नेऊन पोचवितो. म्हटलेच आहे – 'संसाराच्या पलीकडचा पार तो देतो म्हणुन त्याला पार-द असे म्हणतात. 'रसार्णव ग्रंथात सुद्धा म्हटले आहे - 'याला पारद असे म्हणतात, कारण श्रेष्ठ साधक परप्राप्तीसाठी (याचा उपयोग करतात). हे देवि, माझ्या प्रत्यंगातून उत्पन्न झालेला हा (रस) सुप्तावस्थेत माझ्यासारखाच आहे. ज्या अर्थी हा माझ्या देहाचा (निःष्यन्द-रुप) रस आहे त्याअर्थी त्याला रस असे म्हणतात.'

'परार्थम्' यात थोडी निराळी व्युत्पत्ती सूचित झाली आहे. 'पर' म्हणजे मोक्षरूप परमपद, त्याच्या प्राप्तीचा उपाय.

'प्रत्यङ्ग' म्हणजे प्रत्येक अंग, सर्व अंगे. सुप्त अवस्था म्हणजे पाऱ्याचे मूळ स्वरूप, त्याच्या इतर रूपांचा पुढे निर्देश आहे.

ननु प्रकारान्तरेणापि जीवन्मुक्तियुक्तौ नेयं वाचोयुक्तिर्युक्तिमतीति चेत्, न, षट्स्वपि दर्शनेषु देहपातानन्तरं मुक्तेरुक्ततया तत्र निर्विचिकित्सप्रवृत्तेनुपपत्तेः । तदप्युक्तं तत्रैव –

षड्दर्शनेऽपि मुक्तिस्तु दर्शिता पिण्डपातने ।
करामलकवत्सापि प्रत्यक्षा नोपलभ्यते ।
तस्मात्तं रक्षयेत्पिण्डं रसैश्चैव रसायनैः ॥ इति ।

गोविंदभगवत्पादाचार्यैरपि-

इति धनशरीरभोगान्मत्वानित्यान् सदैव यतनीयम् ।
मुक्तौ सा च ज्ञानात्तद्याभ्यासात्स च स्थिरे देहे ॥ इति ।

यावर जर असा आक्षेप घेतला की (रसाखेरीज) अन्य प्रकाराने सुद्धा जीवन्मुक्ती साध्य होत असल्यामुळे हा तुमचा युक्तिवाद युक्तिसंगत नाही, तर आम्ही म्हणतो की तसे नाही; कारण, सहाही दर्शनात मृत्यूनंतर मुक्ती असे प्रतिपादन केलेले असल्यामुळे तिच्यावर विश्वास ठेवणे उपपन्न नाही म्हणून (ती प्राप्त करण्यास) चिकित्सारहित बुद्धीने प्रवृत्त होणे योग्य ठरणार नाही. ते सुद्धा त्याच ठिकाणी सांगितले आहे – 'परंतु सहा दर्शनांमध्ये शरीरपातानंतर मुक्ती असे दाखवले आहे. ती मुक्ती सुद्धा हातात असलेल्या आवळ्यासारखी प्रत्यक्षपणे उपलब्ध होत नाही. म्हणून (प्रत्यक्ष उपलब्ध होणाऱ्या जीवन्मुक्तीसाठी) रस आणि रसायने यांच्या साहाय्याने शरीराचे रक्षण करावे.' पूज्य आचार्य गोविंदपादांनी सुद्धा म्हटले आहे – 'याप्रमाणे धन, शरीर व भोग हे अनित्य आहेत असे जाणून नेहमी मुक्तीसाठी प्रयत्न करावा. आणि ती मुक्ती ज्ञानाने प्राप्त होते, ते ज्ञान सतत अभ्यासाने प्राप्त होते, आणि तो अभ्यास देह स्थिर असेल तरच होऊ शकतो.'

'विश्वासानुपपत्त्या' – मरणोत्तर मुक्ती मिळेल ह्या गोष्टीवर विश्वास ठेवावयास हे शैवसंप्रदायी तयार नाहीत. हातातील आवळ्याचे जसे प्रत्यक्ष ज्ञान होते तसे मुक्ती मिळाली असेल तर तिचे प्रत्यक्ष ज्ञान झाले पाहिजे असे त्यांचे मत आहे. जीवन्मुक्ताच्या बाबतीतच ते शक्य आहे म्हणून जीवन्मुक्तीवर आणि ती प्राप्त व्हावी यासाठी शरीरस्थैर्यावर त्यांचा भर आहे.

'अभ्यास' म्हणजे मुक्तिप्राप्तीच्या उपायांचे सतत आचरण.

ननु विनश्वरतया दृश्यमानस्य देहस्य कथं नित्यत्वमवसीयत इति चेत्, मैवं मंस्थाः । षाट्कौशिकस्य शरीरस्यानित्यत्वेऽपि रसाभ्रकपदाभिलप्यहरगौरीसृष्टिजातस्य नित्यत्वोपपत्तेः । तथा च रसहृदये–

ये चात्यक्तशरीरा हरगौरीसृष्टिजां तनुं प्राप्ताः ।
मुक्तास्ते रससिद्धा मन्त्रगणो किंकरो येषाम् ॥ इति ।

तस्माज्जीवन्मुक्तिं समीहमानेन योगिना प्रथमं दिव्यतनुर्विधेया । हरगौरीसृष्टिसंयोगजनितत्वं च रसस्य हरजत्वेनाभ्रकस्य गौरीसंभवत्वेन तत्तदात्मकत्वमुक्तम् –

अभ्रकस्तव बीजं तु मम बीजं तु पारदः ।
अनयोर्मेलनं देवि मृत्युदारिद्र्यनाशनम् ॥ इति ।

डोळ्यांना दिसत असणारा देह नश्वर असता त्याचे नित्यत्व कसे काय निर्धारित करता असे विचारल्यास आम्ही म्हणतो की तसे समजू नका. कारण (त्वचा, रक्त, मांस, मेदस्, अस्थि आणि मज्जा ह्या) सहा कोशांनी बनलेले शरीर अनित्य असले तरी रस आणि अभ्रक अशी नावे असलेल्या, शिव आणि पार्वती

यांच्यापासून निर्माण झालेल्या दोन पदार्थांनी उत्पन्न केलेले शरीर नित्य होते अशी उपपत्ती लावता येते. आणि त्याप्रमाणे रसहृदयात म्हटले आहे – 'आणि जे शरीराचा त्याग न करताच हर व गौरी यांच्या (रस आणि अभ्रक ह्या) निर्मितींनी उत्पन्न झालेले शरीर प्राप्त करतात ते रसाने सिद्ध झालेले असे मुक्त पुरुष होत. मंत्रांचा सर्व समूह त्यांचा दास होय.' म्हणून ज्याला जीवन्मुक्तीची अभिलाषा आहे अशा योग्याने प्रथम आपले शरीर दिव्य बनवावे. रस शिवापासून आणि अभ्रक गौरीपासून उत्पन्न झाले असल्यामुळे हर-गौरी यांच्या निर्मितीच्या संयोगापासून (शरीराचे) उत्पन्न होणे म्हणजे (शरीर) त्या दोन निर्मितींनीच बनलेले असणे असे सांगितले आहे - 'हे देवि, अभ्रक हे तुझे बीज आणि पारद हे माझे बीज. ह्या दोघांच्या एकत्र येण्याने मृत्यु आणि दारिद्र्य यांचा नाश होतो.'

जीवन्मुक्त म्हणजे चिरजीविन्, मृत्युरहित असे उघडच अभिप्रेत आहे.

जीवन्मुक्त (चिरजीवी)

अत्यल्पमिदमुच्यते । देवदैत्यमुनिमानवादिषु बहवो रससामर्थ्याद्दिव्यं देहमाश्रित्य जीवन्मुक्तिमाश्रिताः श्रूयन्ते रसेश्वरसिद्धान्ते –

देवाः केचिन्महेशाद्दा दैत्याः काव्यपुरःसराः ।
मुनयो वालखिल्याद्दा नृपाः सोमेश्वरादयाः ॥

गोविन्दभगवत्पादाचार्यो गोविन्दनायकः ।
चर्वटिः कपिलो व्यालिः कापालिः कन्दलायनः ॥

एतेऽन्ये बहवः सिद्धा जीवन्मुक्ताश्चरन्ति हि ।
तनुं रसमयीं प्राप्य तदात्मककथाचणाः ॥ इति ।

हे आम्ही अगदी थोडे असेच सांगितले आहे. रसेश्वरसिद्धान्त ग्रंथात म्हटले आहे की देव, दैत्य, मुनी, मानव इत्यादीपैकी अनेकांनी रसाच्या सामर्थ्याने दिव्य देह प्राप्त करून जीवन्मुक्ताची स्थिती प्राप्त करून घेतली – 'महेश आदी काही देव , शुक्राचार्य प्रभृती दैत्य, वालखिल्य आदी मुनी, सोमेश्वरप्रभृती राजे, पूज्यपाद आचार्य गोविंद, गोविंदनायक, चर्वटि, कपिल, व्यालि, कापालि, कंदलायन – हे आणि दुसरे पुष्कळ सिद्ध रसमय शरीर प्राप्त करून घेऊन जीवन्मुक्त झाले आहेत आणि त्याविषयीच्या कथांत प्रसिद्ध होऊन संचार करीत आहेत.'

'-कथाचणाः'–तेन वित्तश्चुञ्चुप्चणपौ (५·२·२६)' ह्या पाणिनीच्या सूत्रानूसार 'त्यामुळे प्रसिद्ध असलेला' या अर्थी चणप्-प्रत्यय लावला आहे.

अयमेवार्थः परमेश्वरेण परमेश्वरीं प्रति प्रपञ्चितः –

कर्मयोगेण देवेशि प्राप्यते पिण्डधारणम् ।
रसश्च पवनश्चेति कर्मयोगो द्विधा स्मृतः ॥

मूर्च्छितो हरति व्याधीन्मृतो जीवयति स्वयम् ।
बद्धः खेचरतां कुर्याद्रसो वायुश्च भैरवि ॥ इति ।

आणि हाच अर्थ परमेश्वर शिवाने परमेश्वरी पार्वतीला सविस्तर समजावून दिला आहे – 'हे देवाचे अभिराज्ञि, कर्मयोगाच्या द्वारा शरीराची स्थिर धारणा प्राप्त होते. रस आणि प्राणवायु यांच्या कार्याने होणारा कर्मयोग दोन प्रकारचा असल्याचे म्हटले आहे. हे भैरवि, रस आणि प्राणवायु हे मूर्च्छित झाले म्हणजे व्याधी दूर करतात, ते स्वतः मृत झाले म्हणजे (प्राण्यांना) जिवंत करतात आणि ते बद्ध झाले म्हणजे आकाशात भ्रमण करण्याचे सामर्थ्य देतात.'

प्राणवायूच्या मुर्च्छा, मरण, बन्धन ह्या अवस्था प्राणायमाने सिद्ध होतात.

मूर्च्छित, मृत व बद्ध पारद

मूर्च्छितस्वरूपमुक्तम्-

नानावर्णो भवेत्सूतो विहाय घनचापलम् ।
लक्षणं दृश्यते यस्य मूर्च्छितं तं वदन्ति हि ॥

आर्द्रत्वं च घनत्वं च तेजो गौरवचापलम् ।
यस्यैतानि न दृश्यन्ते तं विद्यान्मृतसूतकम् ॥ इति।

अन्यत्र बद्धस्वरूपमप्यभ्यधायि–

अक्षतश्च लघुद्रावी तेजस्वी निर्मलो गुरुः ।
स्फोटनं पुनरावृत्तौ बद्धसूतस्य लक्षणम् ॥ इति ।

मूर्च्छित पाऱ्याचे स्वरूप पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे – 'घनत्व आणि चंचलता यांनी रहित होऊन विविध रंग दृग्गोचर होतात असे ज्या पाऱ्याचे लक्षण झाले आहे तो पारा मूर्च्छित असे म्हणतात. ओलसरपणा, दाटपणा, तेज, वजनदारपणा आणि चंचलता हे गुण ज्याच्या ठिकाणी दिसून येत नाहीत तो पारा मृत असे समजावे'. इतरत्र बद्ध पाऱ्याचे स्वरूप सुद्धा सांगितले आहे – 'जो क्षत झालेला नाही, जो थोडा द्रवणशील आहे, जो तेजस्वी, स्वच्छ आणि वजनदार आहे, आणि पुन्हा संस्कार होताना जो स्फोट पावतो तो बद्ध पारा असे त्याचे लक्षण आहे.'

पारदाला 'सूत' असे नाव आहे, कारण शिवाच्या बीजापासून त्याचा जन्म झाला आहे (√ सू जन्म देणे) . 'स्फोटन' म्हणजे विकास असा अर्थ केला आहे . तोही संभाव्य आहे.

पारदाचे अठरा संस्कार

ननु हरगौरीसृष्टिसिद्धौ पिण्डस्थैर्यमास्थातुं पार्यते, तत्सिद्धिरेव कथमिति चेत्, न, अष्टादशसंस्कारवशात्तदुपपत्तेः । तदुक्तमाचार्यैः –

तस्य प्रसाधनविधौ सुविधा प्रतिकर्मनिर्मलाः प्रथमम् ।
अष्टादश संस्कारा विज्ञातव्याः प्रयत्नेन ॥ इति ।

ते च संस्कारा निरूपिताः –

स्वेदनमर्दनमूर्च्छनस्थापनपातननिरोधनियमाश्च ।
दीपनगमनग्रासप्रमाणमथ जारणविधानम् ॥

गर्भद्रुतिबाह्यद्रतिक्षारणसरांगसारणाश्चैव ।
क्रामणवैधौ भक्षणमष्टादशधेति रसकर्म ॥ इति ।

तत्प्रपञ्चस्तु गोविन्दभगवत्पादाचार्यसर्वज्ञरामेश्वररभट्टारकप्रभृतिभिः प्राचीनैराचार्यैर्निरूपित इति ग्रन्थभूयस्त्वभयादुदास्यते ।

हर आणि गौरी यांच्या (रस आणि अभ्रक ह्या) निर्मिती सिद्ध झाल्या म्हणजे शरीराची स्थिरता प्राप्त करणे शक्य होते, परंतु त्या सिद्धच कशा करावयाच्या अशी शंका उपस्थित केल्यास आम्ही म्हणतो की त्या शंकेचे कारण नाही; कारण, अठरा संस्कारांच्या उपयोगाने त्या सिद्ध होतात अशी त्याची उपपत्ती आहे. आचार्यांनी तसे सांगितले आहे- 'त्या पाऱ्याच्या सिद्धीच्या विधीच्या संबंधात सुज्ञ साधकाने प्रथम अठरा-संस्कार – ज्यांच्यातील प्रत्येक कर्म शुद्ध असेल असे – प्रयत्नपूर्वक जाणून घ्यावेत.' आणि त्या संस्कारांचे निरूपण पुढीलप्रमाणे केले आहे– '(१) स्वेदन, (२) मर्दन, (३) मूर्च्छन, (४) स्थापन, (५) पातन, (६) निरोध, (७) नियम, (८) दीपन, (९) गमन, (१०) ग्रासप्रमाण, (११) जारणविधी, (१२) आंतर आणि बाह्य द्रुति,(१३) क्षारण, (१४) संराग, (१५) सारण, (१६) क्रामण, (१७) वेध आणि (१८) भक्षण – हे रसाचे अठरा प्रकारचे संस्कार होत.' त्यांचे विस्तृत निरूपण पूज्यपाद आचार्य गोविंद, सर्वज्ञरामेश्वरभट्टारक प्रभृति प्राचीन आचार्यांनी केले आहे, म्हणून ग्रंथविस्ताराच्या भीतीने मी त्याची उपेक्षा केली आहे.

मूळच्या 'जारणपिधानम्' ह्या पाठातील 'पिधानम्' ज्या जागी विधी ह्या अर्थाचा 'विधानम्' असा पाठ स्वीकारला आणि गर्भ-व बाह्य-द्रुति मिळून एकच संस्कार आहे असे मानले म्हणजे अठरा ह्या संख्येची उपपत्ती लावणे सुलभ होते.

देहवेध

न च रसशास्त्रं धातुवादार्थमेवेति मन्तव्यम्, देहवेधद्वारा मुक्तेरेव परमप्रयोजनत्वात् । तदुक्तं रसार्णवे –

लोहवेधस्त्वया देव यदर्थमुपवर्णितः ।
तं देहवेधमाचक्ष्व येन स्यात्खेचरी गतिः ॥
यथा लोहे तथा देहे कर्तव्यः सूतकः सता ।
समानं कुरुते देवि प्रत्ययं देहलोहयोः ।
पूर्व लोहे परीक्षेत पश्चाद्देहे प्रयोजयेत् ॥ इति ।

आणि रसशास्त्र केवळ (लोहादी) धातूंचे वर्णन करण्याच्या उद्देशाने निर्माण झाले आहे असे समजू नये; कारण, देहवेधाच्या द्वारा मुक्ती हेच त्या शास्त्राचे परम प्रयोजन आहे. रसार्णवात ते स्पष्टपणे सांगितले आहे – '(पार्वती :) "देवा, हा लोहाचा (लोखंडाचा) वेध तुम्ही ज्यासाठी वर्णन करून सांगितला आहे तो देहाचा वेध आता सांगा, ज्यामुळे आकाशात भ्रमण करण्याचे सामर्थ्य प्राप्त होते," (शिव :) "ज्याप्रमाणे लोखंडावर त्याप्रमाणेच देहावर सज्ञनाने पाऱ्याचा प्रयोग करावा. हे देवि, पारा देहावर आणि लोखंडावर एकसारखाच परिणाम करतो (लोखंडाचे सोने आणि देहाची चिरंतन सुवर्णकांती). प्रथम लोहावर त्याची परीक्षा करावी आणि नंतर देहावर त्याचा उपयोग करावा".'

– वादार्थ म्हणजे अर्थवाद असे समजण्याचे काही कारण दिसत नाही. लोह म्हणजे रक्त हे असंभाव्य आहे.

मुक्तीसाठी देहवेध आवश्यक

ननु सच्चिदानन्दात्मकपरतत्त्वस्फुरणादेव मुक्तिसिद्धौ किमनेन दिव्यदेहसंपादनप्रयासेनेति चेत्, तदेतद्वार्तम् । अवार्तशरीरालाभे तद्वार्ताया अयोगात् । तदुक्तं रसहृदये –

गलितानल्पविकल्पः सर्वाध्वविवक्षितश्चिदानन्दः ।
स्फुरितोऽप्यस्फुरिततनोः करोति किं जन्तुवर्गस्य ॥
(र. हृ. १·२०) इति ।
यज्ञरया जर्जरितं कासश्वासादिदुःखविशदं च ।
योग्य यन्न समाधौ प्रतिहतबुद्धीन्द्रियप्रसरम् ॥
(र. हृ. १·२९) इति ।
बालः षोडशवर्षो विषयरसास्वादलम्पटः परतः ।
यातविवेको वृद्धो मर्त्यः कथमाप्नुयान्मुक्तिम् ॥ इति ।

(आक्षेप –) सत्, चित् आणि आनंद असे स्वरूप असणाऱ्या पर तत्त्वाचा (स्फुरणरूप) साक्षात्कार झाला म्हणजेच मुक्ती प्राप्त होते असे असता दिव्य देह संपादन करण्यासाठी हा प्रयास करण्याचे कारण काय असे म्हटले तर आमचे म्हणणे असे की हा आक्षेप फोल आहे.सामर्थ्यसंपन्न शरीराचा लाभ झाल्याशिवाय त्या मुक्तीची गोष्ट करणे अप्रस्तुत आहे. रसहृदयात म्हटले आहे-'सर्व (दार्शनिक) मार्गांत वर्णन केलेला, सर्व

विकल्प ज्यात गळून पडतात असा चिद्रूप आनंद जरी स्फुरित झाला तरी ज्या प्राण्यांची शरीरे तेजाने झगमगत नाहीत अशा प्राण्यांना तो काय करणार? जे शरीर म्हातारपणामुळे जर्जर झाले आहे, खोकला, दमा इत्यादी दुःखप्रद विकार ज्यात प्रादुर्भूत झाले आहेत, ज्यात ज्ञानेंद्रियांची शक्ती कुंठित झाली आहे आणि त्यामुळे समाधीला जे योग्य नाही असे. सोळा वर्षांचा होईपर्यंत बाळपणात असणारा, त्यानंतर विषयांच्या रसास्वादात निमग्न होणारा आणि वृद्धावस्थेत विवेकहीन होणारा असा मरणशील प्राणी मुक्ती कशी काय प्राप्त करू शकेल?'

जीवन्मुक्तीची उपपन्नता

ननु जीवत्वं नाम संसारित्वम्, तद्विपरीतं मुक्तत्वम्, तथा च परस्परविरुद्धयोः कथमेकायतनत्वमुपपन्नमिति चेत्, तदनुपपन्नम्, विकल्पानुपपत्तेः । मुक्तिस्तावत्सर्वतीर्थकरसंमता, सा किं ज्ञेयपदे निविशते न वा । चरमे शशविषाणकल्पा स्यात् । प्रथमे न जीवनं वर्जनीयम्, अजीवतो ज्ञातृत्वानुपपत्तेः । तदुक्तं रसेश्वरसिद्धान्ते-

रसाङ्कमेयमार्गोक्तो जीवमोक्षोऽन्यथा तु न ।
प्रमाणान्तरवादेषु युक्तिभेदावलम्बिषु ॥

ज्ञातृज्ञेयमिदं विद्धि सर्वतन्त्रेषु संमतम् ।
नाजीवञ्ज्ञास्यति ज्ञेयं यदतोऽस्त्येव जीवनम् ॥ इति ।

(आक्षेप–) जिवन्त असणे म्हणजे संसारात असणे, त्याच्या उलट ती मुक्तावस्था; तेव्हा ह्या दोन परस्परविरुद्ध गोष्टी एकाच ठिकाणी असणे कसे काय उपपन्न आहे असा आक्षेप घेतला तर आमचे म्हणणे असे की हा आक्षेप योग्य नाही, कारण दोन विकल्पांची त्यामुळे उपपत्ती लागणार नाही – मुक्ती सर्व शास्त्रप्रवर्तकांना मान्य आहे, तिची ज्ञेय पदार्थांमध्ये गणना होते की नाही? दुसरा पर्याय स्वीकारला तर मुक्ती सशाच्या शिंगाप्रमाणे केवळ काल्पनिक ठरेल. पहिल्या पर्यायात (मुक्तावस्थेतही) जीवनाची आवश्यकता टाळता येणार नाही, कारण जो जिवंत नाही तो ज्ञाता होऊ शकणार नाही. रसेश्वरसिद्धान्तात म्हटले आहे-'(रसशास्त्रातील) जाणावयास योग्य असा जो रसाने चिन्हित होणारा मार्ग त्यानुसारच जीवन्मुक्ती प्राप्त होते, दुसऱ्या प्रकारे नाही. भिन्न भिन्न युक्तिवादांचा अवलंब करून इतर प्रमाणांचा पुरस्कार करणाऱ्या सर्व शास्त्रांमध्ये ही जीवन्मुक्ती ज्ञात्याला ज्ञेय आहे हे संमत झालेले आहे हे लक्षात ठेवा. आणि ज्याअर्थी जो जिवंत नाही तो ज्ञेय जाणू शकणार नाही त्याअर्थी (त्या अवस्थेत) जीवन हे असतेच.'

पहिल्या श्लोकाचा उत्तरार्ध व दुसऱ्या श्लोकाचा पूर्वार्ध मिळून एक वाक्य होते.

न चेदमदृष्टचरमिति मन्तव्यम्, विष्णुस्वामिमतानुसारिभिर्नृपञ्चास्यशरीरस्य नित्यत्वोपपादनात् । तदुक्तं साकारसिद्धौ –

सच्चिन्नित्यनिजाचिन्त्यपूर्णानन्दैकविग्रहम् ।
नृपञ्चास्यमहं वन्दे श्रीविष्णुस्वामिसंमतम् ॥ इति ।

नन्वेतत्सावयवं रूपवदवभासमानं नृकण्ठीरवाङ्गं सदिति न संगच्छत इत्यादिनाक्षेपपुरःसरं, सनकादिप्रत्यक्षं, 'सहस्रशीर्षा पुरुषः' इत्यादिश्रुति-, 'तमद्भुतं बालकमम्बुजेक्षणं चतुर्भुजं शङ्खगदाद्युदायुधम्' (भाग. १०·३·९) इत्यादिपुराण-लक्षणेन प्रमाणत्रयेण सिद्धं नृपञ्चाननाङ्गं कथमसत्स्यादिति सदादीनि विशेषणानि गर्भश्रीकान्तमिश्रैर्विष्णुस्वामिचरणपरिणतान्तःकरणैः प्रतिपादितानि । तस्मादस्मदिष्टदेहनित्यमत्यन्तादृष्टं न भवतीति पुरुषार्थकामुकैः पुरुषैरेष्टव्यम् । अत एवोक्तम् –

आयतनं विद्यानां मूलं धर्मार्थकाममोक्षाणाम् ।
श्रेयः परं किमन्यच्छरीरमजरामरं विहायैकम् ॥ इति ।

अजरामरीकरणसमर्थश्च रसेन्द्र एव । तदाह –

एकोऽसौ रसराजः शरीरमजरामरं कुरुते ॥ इति ।

आणि हे (नित्य शरीर) कोठे पाहण्यात येत नाही असे मानता कामा नये; कारण, विष्णुस्वामींच्या मताचे अनुसरण करणाऱ्यांनी नृ.सिंहाचे शरीर नित्य असल्याचे दाखवून दिले आहे. साकारसिद्धि ग्रंथात म्हटले आहे –'सद्रूप, चिद्रूप, नित्य, अचिन्त्य असे स्वतःचे पूर्ण आनंदरूपी असेच केवळ शरीर ज्याचे आहे त्या, श्रीविष्णुस्वामींना संमत असलेल्या, नृसिंहाला मी वंदन करतो.' (याची व्याख्या करताना) विष्णुस्वामींच्या चरणसेवेने ज्यांची बुद्धी परिणत झाली त्या गर्भश्रीकान्तमिश्रांनी 'हे अवयवांनी युक्त असलेले, रूपाने युक्त असे भासमान होणारे नृसिंह-शरीर अस्तित्वात कसे असू शकेल?' असा आक्षेप उपस्थित करून (त्याचे असे समाधान केले आहे की) सनक आदींना दिसलेले प्रत्यक्ष, 'हजारो शीर्षे असलेला पुरुष' इत्यादी श्रुतिवचन आणि चार भुज असलेल्या, शंखगदादी आयुधे धारण करणाऱ्या, कमलासमान नेत्र असणाऱ्या त्या अद्भुत बालकाला' इत्यादी पुराणवचन, याप्रमाणे (प्रत्यक्ष, श्रुति आणि पुराण ह्या) तीन प्रमाणांनी सिद्ध होणारे नृसिंहशरीर अस्तित्वात कसे नसेल? या रीतीने त्यांनी सत्, चित, आदी विशेषणांचे प्रतिपादन केले आहे. म्हणून आम्हाला अभिप्रेत असलेले देहाचे नित्यत्व कोठेच पाहण्यात येत नाही अशी गोष्ट नाही. तेव्हा पुरुषार्थ प्राप्त करू इच्छिणाऱ्या पुरुषांनी त्या नित्य शरीराची अभिलाषा धरावी. म्हणूनच म्हटले आहे– 'सर्व विद्यांचे निधानस्थान, धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष यांचे मूळ अशा एका अजरामर देहाखेरीज दुसरे काय परम श्रेयस्कर आहे?' आणि अजरामर करण्यास समर्थ असा रसराजच आहे. म्हटलेच आहे – 'एक तो रसराजच शरीर अजरामर करतो.'

रसमाहात्म्य रसलिंगपूजा

किं वर्ण्यते रसस्य माहात्म्यम् । दर्शनस्पर्शनादिनापि महत्फलं भवति । तदुक्तं रसार्णवे –

दर्शनात्स्पर्शनात्तस्य भक्षणात्स्मरणदपि ।
पूजनाद्रसदानाच्च दृश्यते षड्विधं फलम् ॥
केदारदीनि लिङ्गानि पृथ्विव्यां यानि कानिचित् ।
तानि दृष्ट्वा तु यत्पुण्यं तत्पुण्यं रसदर्शनात् ॥ इत्यादिना ।

अन्यत्रापि –

काश्यादिसर्वलिङ्गेभ्यो रसलिङ्गार्चनाच्छिवः ।
प्राप्यते येन तल्लिङ्गं भोगारोग्यामृप्रदम् ॥ इति ।

रसाचा महिमा काय वर्णन करावा? त्याच्या दर्शन, स्पर्शन इत्यादींनी सुद्धा मोठे फल प्राप्त होते. रसार्णवात म्हटले आहे –'रसाच्या दर्शनाने, स्पर्शनाने, भक्षणाने, स्मरणाने, पूजनाने आणि दानाने सहा प्रकारचे फल प्राप्त होते. पृथ्वीवर केदार आदी जी काही शिवलिंगे आहेत त्यांच्या दर्शनाने जे पुण्य मिळते ते रसाच्या दर्शनाने मिळते' इत्यादी. इतरत्रही म्हटले आहे– 'काशी येथील वगैरे सर्व लिंगांपेक्षा रसलिंगाच्या पूजेने शिवाची प्राप्ती ज्याअर्थी होते त्याअर्थी ते लिंग भोग, आरोग्य आणि अमृतत्व देते.'

'षड्विधं फलम्' –दर्शन आदी सहा क्रियांची सहा फळे असे अभिप्रेत दिसते.

रसनिंदेत दोष

रसनिन्दायाः प्रत्यवायोऽपि दर्शितः –

प्रमादाद्रसनिन्दायाः श्रुतावेनं स्मरेत्सुधीः ।
द्राक्त्यजेन्निन्दकं नित्यं निन्दया पूरिताशुभम् ॥ इति ।

रसनिंदेचा दोष सुद्धा दाखवून दिला आहे–'चुकीने रसाची निंदा कानावर पडली तर बुद्धिमान माणसाने त्याचे (रसाचे) स्मरण करावे. निन्दकाचा – जो निंदेमुळे अशुभाने सदा भरलेला असतो – झटकन त्याग करावा.'

दिव्य देहाने ब्रह्मत्वप्राप्ती

तस्मादस्मदुक्तया रीत्या दिव्यं देहं संपाद्य योगाभ्यासवशात्परतत्त्वे दृष्टे पुरुषार्थप्राप्तिर्भवति । तदा –

भ्रूयुगमध्यगतं यच्छिखिविद्युत्सूर्यवज्जगद्भासि ।
केषांचित्पुण्यदृशामुन्मीलति चिन्मयं ज्योतिः ॥

परमानन्दैकरसं परमं ज्योतिःस्वभावमविकल्पम् ।

विगलितसकलक्लेशं ज्ञेयं शान्तं स्वसंवेद्यम् ॥

तस्मिन्नाधाय मनः स्फुरदखिलं चिन्मयं जगत्पश्यन् ।
उत्सन्नकर्मबन्धो ब्रह्मत्वमिहैव चाप्नोति ॥ (र. हृ. १·२१·२३)

यास्तव आम्ही सांगितलेल्या पद्धतीने दिव्य शरीर प्राप्त करून घेतल्यावर योगाभ्यासाच्या द्वारा परतत्त्वाचे दर्शन झाले की पुरुषार्थाची प्राप्ती होते. त्या समयी – 'दोन्ही भुवयांच्या मध्ये असलेली, अग्नी, विद्युत् आणि सूर्य यांच्याप्रमाणे सर्व जग प्रकाशित करणारी जी चित्स्वरूपाची ज्योती आहे ती काही पुण्य दृष्टी असणाऱ्या मनुष्यांत उन्मीलित (प्रकट) होते. आत्यंतिक आनंद हाच एक रस ज्यात आहे, ज्यात विकल्पाला अवकाश नाही, ज्यात सर्व क्लेश गळून पडले आहेत, जे शान्त, स्वसंवेद्य असे ज्ञेय आहे, आणि जे परम ज्योती-स्वभावाचे आहे, त्याच्यावर मन केंद्रित केल्यावर साधकाला सर्व जग चित्स्वरूपात स्फुरत असलेले दिसते आणि त्याचे कर्मबंध सुटून तो या जगातच ब्रह्मत्व प्राप्त करतो.'

रसाचे ब्रह्माशी साम्य

श्रुतिश्च 'रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दीभवति (तै. २·७·१)' इति । तदित्थं भवदैन्यदुःखभरतरणोपायो रस एवेति सिद्धम् । तथा च रसस्य परब्रह्मणा साम्यमिति प्रतिपादकः श्लोकः –

यः स्यात्प्रावरणाविमोचनधियां साध्यः प्रकृत्या पुनः
संपन्नः सह तेन दीव्यति परं वैश्वानरे जाग्रति ।

ज्ञातो यद्यपरं न वेदयति च स्वस्मात्स्वयं द्योतते ।
यो ब्रह्मेव स दैन्यसंसृतिभयात्पायादसौ पारदः ॥ इति ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे रसेश्वयरदर्शनम् ।

आणि 'तो (परमात्मा) म्हणजे रस होय. रसाची प्राप्ती झाल्यावरच हा (पुरुष) आनंदमय होतो' असे श्रुतिवचन आहे. तेव्हा याप्रमाणे संसारातील दैन्य व दुःख यांचा भार दूर करण्याचा उपाय रस हाच आहे हे सिद्ध होते. आणि तदनुसार रसाचे परब्रह्माशी साम्य असल्याचे प्रतिपादन करणारा पुढील श्लोक आहे –'जो (रस) प्रावरणा (अज्ञान, भ्रांति) पासून मुक्त होण्याची आकांक्षा बाळगणाऱ्यांना प्रकृत्यनुसार साध्य होतो, साध्य झाल्यावर वैश्वानर जागृत झाला असता जो नंतर त्याच्याबरोबर क्रीडा करतो, जर त्याचे ज्ञान झाले तर जो स्वतःहून दुसऱ्या कशाचे ज्ञान होऊ देत नाही, जो स्वयंप्रकाशित आहे, असा जो परब्रह्मसमान असलेला पारा तो दैन्य आणि संसार यांच्या भयापासून आमची मुक्तता करो.'

रसाचा हा अर्थ उपनिषदात अभिप्रेत असण्याचा सुतराम् संभव नाही. श्लोकाच्या पहिल्या तीन चरणांतील वर्णन ब्रह्मालाही लागू आहे.

येथे श्रीमान् सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील रसेश्वरदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

अनुक्रमणिका

१० औलूक्य—दर्शन (वैशेषिकशास्त्र)

परमेश्वरसाक्षात्काराने दुःखाचा अंत

इह खलु निखिलप्रेक्षावान् निसर्गप्रतिकूलवेदनीयतया निखिलात्मसंवेदनसिद्धं दुःखं जिहासुस्तद्धानोपायं जिज्ञासुः परमेश्ववरसाक्षात्कारमुपायमाकलयति ।

यदा चर्मवदाकाशं वेष्टयिष्यन्ति मानवाः ।
तदा शिवमविज्ञाय दुःखास्यान्तो भविष्यति ॥

इत्यादिवचननिचयप्रामाण्यात् ।

ह्या जगात सर्व विवेकशील मनुष्य (दुःख) निसर्गतःच प्रतिकूलतेने अनुभवास येत असल्याकारणाने स्वतःच्या संवेदनाने सिद्ध होणाऱ्या सर्व प्रकारच्या दुःखाचा त्याग करण्याच्या इच्छेने त्या त्यागाचा उपाय जाणू इच्छितो, तेव्हा परमेश्वराचा साक्षात्कार हाच त्याचा उपाय असे त्याला कळून येते. कारण, 'जेव्हा मानव आकाशाला चामड्याप्रमाणे वेष्टन घालतील तेव्हा शिवाचे ज्ञान न होताही दुःखाचा अंत होईल' इत्यादी असंख्य वचने या गोष्टीला प्रमाण आहेत.

औलूक्य हे कणादाचे दुसरे नाव. उलूक ऋषींचा तो पुत्र असे एक मत आहे. उलूकाच्या रूपात ईश्वरानेच हे शास्त्र त्याला शिकविले असाही प्रवाद आहे. उलूक म्हणजे घुबड.

श्लोकातील दोन्हीही गोष्टी अशक्य कोटीतील आहेत.

'चर्मवदाकाशं वेष्टयिष्यन्ति' – चामड्याला दुसऱ्या कशाचे वेष्टन घालतात या कल्पनेपेक्षा चामड्याचेच दुसऱ्या वस्तूला वेष्टन घालतात ही कल्पना अधिक संभाव्य असल्यामुळे आकाशाला चर्माचे वेष्टन घालणे अशक्य आहे हाच अर्थ अभिप्रेत दिसतो. शब्दप्रयोग मात्र त्याला विशेष अनुकूल नाही.

साक्षात्कारासाठी पदार्थज्ञान आवश्यक

परमेश्वारसाक्षात्कारश्च श्रवणमननभावनाभिर्भावनीयः । यदाह –

आगमेनानुमानेन ध्यानाभ्यासबलेन च ।
त्रिधा प्रकल्पयन्प्रज्ञां लभते योगमुत्तमम् ॥ इति ।

तत्र मननमनुमानाधीनम् । अनुमानं च व्याप्तिज्ञानाधीनम् । व्याप्तिज्ञानं च पदार्थविवेकसापेक्षम् । अतः पदार्थषट्क 'अथातो धर्म व्याख्यास्यामः (वै. सू. १·१·१)' इत्यादिकायां दशलक्षण्यां कणभक्षेण भगवता व्यवस्थापितम् ।

आणि परमेश्वराचा साक्षात्कार श्रवण, मनन आणि (ध्यान-रूप) भावना या तीन गोष्टींनी घडवून आणावयाचा असतो. म्हटलेच आहे – 'आगमाच्या (श्रवणाच्या) द्वारा, (मननरूप) अनुमानाच्या द्वारा आणि ध्यानाच्या अभ्यासाच्या बळाने – या तीन प्रकारांनी बुद्धी संकल्पित करणारा साधक (साक्षात्कार-रूप) उत्तम योग प्राप्त करतो.' त्यांपैकी मनन हे अनुमानावर अवलंबून आहे. आणि अनुमान हे व्याप्तिज्ञानावर अवलंबून आहे. आणि व्याप्तिज्ञानाला पदार्थांच्या स्वरूपाच्या विवेचनाची अपेक्षा आहे. म्हणून 'आता आम्ही धर्माचे स्वरूप स्पष्ट करून सांगणार आहोत' या सूत्राने प्रारंभ होणाऱ्या दहा अध्याय असलेल्या ग्रंथात भगवान कणादाने सहा पदार्थ प्रस्थापित केले आहेत.

श्रवण, मनन आणि निदिध्यासन हे तीन उपाय उपनिषदांत सांगितले आहेत.-'पदार्थषट्कं' द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय.

कणाद आणि कणभक्ष ह्या नावांची समान व्युत्पत्ती आहे.

'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयसिद्धिः स धर्मः (वै. सू. १·१·२)' ही कणादाची धर्माची व्याख्या.

वैशेषिकसूत्रांतील विषय

तत्राह्निकद्वयात्मके प्रथमेऽध्याये समवेताशेषपदार्थकथनमकारि । तत्रापि प्रथमाह्निके जातिमन्निरूपणम्, द्वितीयाह्निके जातिविशेषयोर्निरूपणम् । आह्निकद्वययुक्ते द्वितीयेऽध्याये द्रव्यनिरूपणम् । तत्रापि प्रथमाह्निके भूतलविशेषलक्षणम्, द्वितीये दिक्कालप्रतिपादनम् । आह्निकद्वययुक्ते तृतीय आत्मान्तःकरणलक्षणम् । तत्राप्यात्मलक्षणं प्रथमे, द्वितीयेऽन्तःकरणलक्षणम् । आह्निकद्वययुक्ते चतुर्थे शरीरतदुपयोगिविवेचनम् । तत्रापि प्रथमे तदुपयोगिविवेचनम्, द्वितीये शरीरविवेचनम् । आह्निकद्वयवति पञ्चमे कर्मप्रतिपादनम् । तत्रापि प्रथमे शरीरसंबन्धिकर्मचिन्तनम् । द्वितीये मानसकर्मचिन्तनम् । आह्निकद्वयशालिनि षष्ठे श्रौतधर्मनिरूपणम् । तत्रापि प्रथमे दानप्रतिग्रहधर्मविवेकः, द्वितीये चातुराश्रम्योचितधर्मनिरूपणम् । तथाविधे सप्तमे गुणसमवायप्रतिपादनम् । तत्रापि प्रथमे बुद्धिनिरपेक्षगुणप्रितपादनम्, द्वितीये तत्सापेक्षगुणप्रतिपादनं समवायप्रतिपादनं च । अष्टमे निर्विकल्पकसविकल्पकप्रत्यक्षप्रमाणचिन्तनम् । नवमे बुद्धिविशेषप्रतिपादनम् । दशमेऽनुमानभेदप्रतिपादनम् ।

त्या ग्रंथातील पहिल्या अध्यायात दोन आन्हिके असून त्यात समवायसंबंधाने युक्त असलेल्या सर्व पदार्थांचा निर्देश केला आहे. त्यांपैकी पहिल्या आन्हिकात सामान्याने युक्त द्रव्य, गुण व कर्म यांचे निरूपण आहे, दुसऱ्यात सामान्य आणि विशेष यांचे. दुसऱ्या अध्यायातील दोन आन्हिकांत द्रव्याचे निरूपण आहे, पहिल्यात महाभूतांचे निरूपण आणि दुसऱ्यात दिक् व काल यांचे प्रतिपादन. तिसऱ्या अध्यायातील दोन आन्हिकांत अनुक्रमे आत्मा व अंतःकरण यांचे लक्षण केले आहे. चौथ्या अध्यायातील दोन आन्हिकात अनुक्रमे आत्मा व अंतःकरण यांचे लक्षण केले आहे. चौथ्या अध्यायातील दोन आन्हिकात अनुक्रमे शरीराला उपयुक्त असणाऱ्या तत्त्वांचे व शरीराचे विवेचन आहे. पाचव्या अध्यायात कर्माचे – पहिल्या आन्हिकात शारीरिक कर्माचे आणि दुसऱ्यात मानस कर्माचे – प्रतिपादन आहे. सहाव्या अध्यायातील दोन आन्हिकांत दान-प्रतिग्रह-धर्म व चार आश्रमांचे धर्म याप्रमाणे श्रुतिविहित धर्माचे निरूपण आहे. सातव्यातील दोन आन्हिकांत बुद्धिनिरपेक्ष गुण

(रूप, रस इत्यादी) आणि बुद्धिसापेक्ष गुण (द्वित्व, परत्वापरत्व इत्यादी) व समवाय यांचे प्रतिपादन आहे. आठव्यात निर्विकल्पक आणि सविकल्पक प्रत्यक्ष यांचा विचार आहे. नवव्यात बुद्धीच्या विशेषांचे प्रतिपादन आहे, आणि दहाव्यात अनुमानाच्या भेदांचे प्रतिपादन.

नवव्या व दहाव्या अध्यायांच्या बाबतीत थोडा घोटाळा झालेला दिसतो. प्रत्यक्षात अतींद्रियप्रत्यक्ष व अनुमान आणि आत्म्याचे गुण व त्रिविध कारण असे त्यांचे क्रमशः विषय आहेत.

शास्त्राची पद्धती – उद्देश, लक्षण, परीक्षा

तत्रोद्देशो लक्षणं परीक्षा चेति त्रिविधास्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिः । ननु विभागापेक्षया चातुर्विध्ये वक्तव्ये कथं त्रैविध्यमुक्तमिति चेत्, मैवं मंस्थाः, विभागस्य विशेषोद्देशरूपत्वादुद्देश एवान्तर्भावात् । तत्र द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवाया इति षडेव ते पदार्था इत्युद्देशः । किमत्र क्रमनियमे कारणम् ।उच्यते समस्तपदार्थायतनत्वेन प्रधानस्य द्रव्यस्य प्रथममुद्देशः । अनन्तरं गुणत्वोपाधिना सकलद्रव्यवृत्तेर्गुणस्य । तदनु सामान्यवत्त्वसाम्यात्कर्मणः । पश्चात्तत्त्रितयाश्रितस्य सामान्यस्य । तदनन्तरं समवायाधिकरणस्य विशेषस्य । अन्तेऽवशिष्टस्य समवायस्येति ।

उद्देश (नावाने निर्देश करून गणना,) लक्षण (व्याख्या) आणि परीक्षा (व्याख्येतील शब्दांच्या उपयोगाचे समर्थन) अशी तीन प्रकारची ह्या (न्यायवैशेषिक) शास्त्रात विवेचनाची पद्धती आहे. विभागाचा विचार करता प्रकार चार असता तीनच प्रकार असल्याचे कसे म्हटले आहे असा आक्षेप घेणे योग्य नाही, कारण विभाग हा एक विशेष प्रकारचा उद्देशच असल्यामुळे त्याचा उद्देशातच अंतर्भाव होतो. त्यापैकी 'द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय असे सहाच पदार्थ आहेत' हा उद्देश. याच्यातील ह्या क्रमाचे कारण काय? सांगतो. सर्व पदार्थांचे निधानस्थान असल्याकारणाने मुख्य म्हणून द्रव्याचा प्रथम निर्देश केला आहे. त्यानंतर गुणत्व (अप्रधानत्व) ह्या उपाधिरूप धर्माने युक्त अशा, – सर्व द्रव्यांच्या ठिकाणी असल्याकारणाने – गुणाचा निर्देश आहे. त्यानंतर (गुणाप्रमाणेच) त्याच्या ठायी सामान्य आहे ह्या साम्यामुळे कर्माचा निर्देश. नंतर त्या तिघांच्या आश्रयाने असणाऱ्या सामान्याचा. त्यानंतर समवायाचे अधिष्ठान असलेल्या विशेषाचा. शेवटी बाकी राहिलेल्या समवायाचा निर्देश आहे.

'उद्देशो लक्षणं इ.' हे वचन वात्स्यायनाच्या न्यायभाष्यातील (१·१·१) आहे.

भावरूप पदार्थ सहाच

ननु षडेव पदार्था इति कथं कथ्यते अभावस्यापि सद्भावादिति चेत्, मैवं वोचः, नञर्थानुल्लिखितधीविषयतया भावरूपतया षडेवेति विविक्षितत्वात् । तथापि कथं षडेवेति नियम उपपद्यते, विकल्पानुपपत्तेः । नियमव्यवच्छेद्यं प्रमितं न वा । प्रमितत्वे कथं निषेधः, अप्रमितत्वे कथंतराम् । न हि कश्चित्प्रेक्षावान्मूषिकविषाणं प्रतिषेद्धुं यतते । ततश्चानुपपत्तेर्न नियम इति चेत्, मैवं भाविष्ठाः । सप्तमतया प्रमितेऽन्धकारादौ भावत्वस्य, भावतया प्रमिते शक्तिसादृश्यादौ सप्तमत्वस्य निषेधादिति कृतं विस्तरेण ।

आभावाचे सुद्धा अस्तित्व असता सहाच पदार्थ आहेत असे कसे म्हणता असा आक्षेप घेता येणार नाही, कारण नञ् ह्या उपपदाच्या अर्थाशी संलग्न न झालेल्या अशाच बुद्धीचा विषय असल्याकारणाने भावस्वरूप असलेले असेच सहा पदार्थ विवक्षित आहेत. तरी सुद्धा सहाच असे संख्येच्या बाबतीत नियमन कसे उपपन्न होऊ शकेल? कारण संभाव्य असे पुढील दोन्ही विकल्प अनुपपन्न आहेत. जसे – नियमनामुळे अंतर्भूत न होणारा पदार्थ ज्ञात आहे की नाही?जर ज्ञात असेल तर त्याचा निषेध कसा उपपन्न होईल? जर ज्ञात नसेल तर त्याचा निषेध आणखीच अनुपपन्न ठरेल. कोणीही विवेकसंपन्न मनुष्य उंदराला शिंगे आहेत याचा निषेध करण्याची खटपट करीत नाही. तेव्हा अनुपपन्न असल्यामुळे हे नियमन योग्य नाही असा आक्षेप घेतला तर तसे करणे बरोबर नाही. कारण, सातवा (पदार्थ) म्हणून ज्ञात असलेल्या अंधकार आदी (अभावात्मक) पदार्थाच्या संबंधात तो भावरूप आहे याचा निषेध आणि शक्ति, सादृश्य इत्यादी भावस्वरूप म्हणून ज्ञात असलेल्या गोष्टींच्या संबंधात (त्यांचा गुणांत अंतर्भाव करता येत असल्यामुळे) ते सातवे पदार्थ होत याचा निषेध केला आहे. तेव्हा इतका विस्तार पुरे.

'नञर्थानुल्लिखितधीविषयतया'– पदार्थ हे अशा धीचा (म्हणजे बुद्धीचा) विषय आहेत की जी बुद्धी अभावाच्या (नञर्थाच्या) कल्पनेशी निगडित नाही आणि म्हणून जी केवळ भावरूप गोष्टीच विचारात घेते अशी. अभावाच्या स्वरूपाची गोष्ट अस्तित्वात असली तरी तिला पदार्थ म्हणून मान्यता देता येत नाही अशी ही भूमिका.

द्रव्याची व्याख्या

तत्र द्रव्यादित्रितयस्य द्रव्यत्वादिजातिर्लक्षणम् । द्रव्यत्वं नाम गगनारविन्दसमवेतत्वे सति नित्यत्वे सति गन्धासमवेतत्वम् ।

त्यांपैकी द्रव्य आदी पहिल्या तीन पदार्थांचे लक्षण द्रव्यत्व इत्यादी जाति (म्हणजे त्या जातीने अथवा सामान्याने युक्त असणे) हे होय. द्रव्यत्व म्हणजे जे गगन आणि अरविंद या दोहोंशी समवायसंबंधाने संबद्ध आहे, जे नित्य आहे आणि जे गन्ध-गुणाशी समवायाने संबद्ध नाही असे सामान्य.

द्रव्यत्वाच्या ह्या लक्षणात 'गगन' शब्द नसेल तर पृथिवीत्व ह्या सामान्यावर त्याची अतिव्याप्ती होईल; अरविंद ह्या पृथ्वीच्या अंशाशी ते समवेत आहे, सामान्य म्हणून ते नित्य आहे आणि गंध व पृथिवीत्व ह्या दोहोंचे पृथिवी हे एकच अधिकरण असल्यामुळे त्यांच्यात समवायसंबंध शक्य नाही. परंतु पृथिवीत्व हे गगनाशी समवेत नाही, म्हणून वरील व्याख्या पृथिवीत्वावर अतिव्याप्त होत नाही. जर व्याख्येत 'अरविन्द' शब्द नसेल तर आकाशाच्या एकत्वसंख्येवर अतिव्याप्ती होईल. ही एकत्त्वसंख्या आकाशाशी समवेत आहे, नित्य आहे आणि (स्वतः गुण असल्यामुळे) गन्धादी गुणाशी असमवेत आहे. आकाशाची एकत्वसंख्या अरविंदाशी समवेत नसल्यामुळे (कारण अरविंदाचे एकत्व अनित्य आहे) वरील व्याख्येत अतिव्याप्ति-दोष उत्पन्न होत नाही. 'नित्यत्वे सति' हे शब्द नसतील तर गगन आणि अरविंद ह्या दोहोंच्या द्वित्वसंख्येवर अतिव्याप्ती होईल. कारण ती संख्या गगनारविन्दसमवेत आणि (गुण असल्यामुळे) गन्धासमवेत असली तरी अनित्य आहे. 'गन्धासमवेतत्वम्' हे व्याख्येत नसले तर पहिल्या तीन पदार्थांत अधिष्ठित असलेल्या सत्तेवर अतिव्याप्ती होईल. कारण सत्ता हे सामान्य गगन आणि अरविन्द यांच्याशी समवेत आहे, नित्य आहे. परंतु गुणांशीही समवेत असल्याकारणाने ती गन्धासमवेत नाही. (अभ्यंकर).

गुणाची व्याख्या

गुणत्वं नाम समवायिकारणासमवायिकारणभिन्नसमवेतसत्तासाक्षाव्द्याप्यजातिः ।

गुणत्व म्हणजे ती जाती की जी (द्रव्यरूप) समवायिकारणाशी समवेत नसते, असमवायिकारणाहून भिन्न अशा पदार्थांशी समवेत असते आणि सत्तेने साक्षात् व्यापली जाणारी अशी असते.

समवायिकारण हे नेहमी द्रव्य असते, जसे पटाचे समवायिकारण तंतू. गुणत्व द्रव्यात समवेत असत नाही; ते गुणातच समवेत असते. म्हणून पहिल्या विशेषणाने द्रव्यत्वावरील अतिव्याप्ती दूर होते. असमवायिकारण हे कर्माच्या स्वरूपाचे असते, जसे तन्तुसंयोग हे पटाचे असमवायिकारण. असमवायिकारणांहून भिन्न म्हणून आत्म्याचे विशेष गुण (बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नादी) येथे अभिप्रेत आहेत. त्यांच्यात गुणत्व समवायसंबंधाने विद्यमान आहे. ह्या दुसऱ्या विशेषणाने कर्मत्वावरील अतिव्याप्ती दूर होते. सत्तासाक्षाव्द्याप्य हे विशेषण द्रव्यत्व, गुणत्व व कर्मत्व ह्या तिहींना लागू आहे. कारण सत्ता हे सामान्य ह्या तिघांनाच साक्षात् व्यापते; इतरांना ती व्यापते ती त्यांच्याच द्वारा, परंपरेने. उदाहरणार्थ पृथिवीत्वाची सत्ता द्रव्यत्वाच्या सत्तेच्या द्वारा, बुद्धिची सत्ता गुणत्वाच्या सत्तेच्या द्वारा, इत्यादी. ह्या तिसऱ्या विशेषणाने द्रव्यत्व व कर्मत्व यांवर अतिव्याप्ती होते. ती दूर करण्यासाठी अनुक्रमे पहिल्या व दुसऱ्या विशेषणांची योजना केली आहे. (अभ्यंकर).

कर्माची व्याख्या

कर्मत्वं नाम नित्यासमवेतत्वसहितसत्तासाक्षावद्याप्यजातिः ।

कर्मत्व म्हणजे नित्य पदार्थांशी समवेत नसणारे असे असून सत्तेने साक्षात् व्यापले जाणारे सामान्य.

वर दाखविल्याप्रमाणे 'सत्तासाक्षाव्द्याप्य' हे विशेषण द्रव्यत्व, गुणत्व आणि कर्मत्व ह्या तिन्ही सामान्यांना लागू आहे. द्रव्यत्व व गुणत्व यांचा समावेश होऊ नये यासाठी 'नित्यासमवेतत्वसहित' हे विशेषण वापरले आहे. द्रव्यत्व आकाश, काल यांसारख्या नित्य पदार्थांशी समवेत आहे आणि गुणत्व नित्य परमाणू व परमात्मा यांच्या नित्य गुणांशी समवेत आहे. परंतु कर्म सदा अनित्य असल्यामुळे कर्मत्व कोणत्याही नित्य पदार्थांशी समवेत असणे शक्य नाही.

सामान्य, विशेष, समवाय यांच्या व्याख्या

सामान्यं तु प्रध्वंसप्रतियोगित्वरहितमनेकसमवेतम् । विशेषो नामान्योन्याभावविरोधिसामान्यरहितः समवेतः । समवायस्तु समवायरहितः संबन्धः । इति षण्णां लक्षणानि व्यवस्थितानि ।

परंतु सामान्य हे नाशाच्या प्रतियोगित्वाने रहित आणि अनेक पदार्थांशी समवायाने संबद्ध असते. विशेष अन्योन्याभावाला विरोधी असणाऱ्या सामान्याने विरहित आणि (पदार्थांशी) समवायाने संबद्ध असते. परंतु समवाय हा समवायरहित असा संबंध. याप्रमाणे सहा पदार्थांची लक्षणे निश्चित केली आहेत.

ह्या तीन पदार्थांचे लक्षण त्यांच्या जातीच्या द्वारा केले नाही. कारण तिघांच्याही बाबतीत सामान्य अथवा जाति शक्यच नाही.

प्रध्वंस म्हणजे नाश, तो ज्या पदार्थात असतो तो त्याचा प्रतियोगी. घटध्वंसाचा घट हा प्रतियोगी. तेव्हा प्रध्वंसाचे प्रतियोगित्व म्हणजे विनाशित्व, अनित्यत्व. सामान्य त्याने रहित असते म्हणजे ते अविनाशी, नित्य आहे. घट विनाश पावत असेल तर घटत्व हे सामान्य अविनाशी, म्हणून नित्य आहे. आणि हे सामान्य अनेकासमवेत म्हणजे अनेक घट-व्यक्तींशी समवायाने संबद्ध आहे.

विशेष म्हणजे प्रत्येक व्यक्तीची इतर सर्व व्यक्तींहून असलेली भिन्नता. हा विशेष व्यक्तिनिष्ठ असल्यामुळे अनेकसमवेत नसल्याकारणाने त्याचे सामान्य असूच शकणार नाही. व्याख्येत अन्योन्याभावविरोधी असे सामान्य त्यात नसल्याचे म्हटले आहे. अन्योन्याभाव म्हणजे व्यक्तींची परस्परांपासून भिन्नता. 'घटः पटो नास्ति' यात घट आणि पट यांच्यातील अन्योन्याभावाचा निर्देश आहे. यात व्यक्तीचे स्वातंत्र्य, वैशिष्ट्ययुक्त अस्तित्व अभिप्रेत आहे. त्याला विरोधी म्हणजे व्यक्तिवैशिष्ट्याला विरोधी अशा सामान्याने जो रहित तो विशेष. व्यक्ति आणि तिचा विशेष यांत समवायसंबंध असतो. 'सामान्यरहित' एवढ्याच विशेषणाने द्रव्य, गुण आणि कर्म यांची व्यावृत्ती होते. कारण सामान्य हे अन्योन्याभावाला म्हणजे व्यक्तिगत वैशिष्ट्याला विरोधी आहे. 'समवेतः' म्हटल्याने समावायाची व्यावृत्ती होते. कारण समवाय स्वतः दुसऱ्या कशाशी समवायाने संबद्ध नसतो.

समवाय आणि संयोग असे संबंधाचे दोन प्रकार. समवाय हा पदार्थ, संयोग हा गुण. समवाय नित्यसंबंध, तर संयोग अनित्य. गुण असल्यामुळे संयोग द्रव्यांशी समवायाने संबद्ध असतो, समवाय स्वतः दुसऱ्या कशाशीही समवायाने संबद्ध नसतो.

नऊ द्रव्ये, पृथिवीची व्याख्या

द्रव्यं नवविधं पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्ममनांसीति ।

तत्र पृथिव्यादिचतुष्टयस्य पृथिवीत्वादिर्जातिर्लक्षणम् । पृथिवीत्वं नाम पाकजरूपसमानाधिकरणद्रव्यत्वसाक्षाव्याप्यजातिः ।

द्रव्य पृथिवी, अप्, तेजस्, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा आणि मन याप्रमाणे नऊ प्रकारचे आहे.

त्यांपैकी पृथिवी आदि पहिल्या चार द्रव्यांचे लक्षण पृथिवीत्व इत्यादी त्यांची जाति हे होय. पृथिवीत्व म्हणजे पाकक्रियेने उत्पन्न झालेल्या रूप ह्या गुणाबरोबर एकच अधिकरण (अधिष्ठान) असलेली व द्रव्यत्वाने साक्षात व्यापली जाणारी अशी जाति.

पाक म्हणजे अग्निसंयोग. त्यामुळे रंगात बदल होणे हा धर्म फक्त पृथिवीपासून बनलेल्या वस्तूंमध्ये दिसून येतो. उदाहरणार्थ, अग्निसंयोगाने काळ्या रंगाचा घट तांबड्या रंगाचा होतो. जल आदी इतर कोणत्याही पदार्थाच्या बाबतीत असे घडत नाही. म्हणजे जलत्व वगैरे 'पाकजरूपसमानाधिकरण' नाहीत. त्यांचा व्युदास करण्यासाठी हे विशेषण वापरले आहे. 'द्रव्यत्वसाक्षाव्याप्य' ह्या विशेषणाने (पृथिवीला व्यापणारे) द्रव्यत्व व सत्ता यांचा व्युदास होतो, कारण ते द्रव्यत्वव्याप्य आहेत असे म्हणत येत नाही. 'यत्र द्रव्यत्वं तत्र पृथिवीत्वव्यापकं द्रव्यत्वं, सत्ता वा' हे खरे नाही. साक्षात् शब्दाने घटत्व वगैरेंचा व्युदास होतो. कारण ते द्रव्यत्वाने व्याप्त असले तरी साक्षात् नसून परंरपेने (पृथिवीत्वद्वारा) व्याप्त आहेत.

अप्, तेजस, वायु यांच्या व्याख्या

अप्त्वं नाम सरित्सागरसमवेतत्वे सति ज्वलनासमवेतं सामान्यम् । तेजस्त्वं नाम चन्द्रचामीकरसमवेतत्वे सति सलिलासमवेतं सामान्यम् । वायुत्वं नाम त्वगिन्द्रियसमवेतद्रव्यत्वसाक्षाव्द्याप्यजातिः ।

अपत्व म्हणजे नद्या व सागर यांच्याशी समवायाने संबद्ध असून अग्नीशी समवायाने संबद्ध नसलेले असे सामान्य. तेजस्त्व म्हणजे चंद्र व सुवर्ण यांच्याशी समवायाने संबद्ध असून जलाशी समवायाने सबद्ध नसलेले असे सामान्य. वायुत्व म्हणजे स्पर्शेन्द्रियाशी समवायाने संबद्ध असून द्रव्यत्वाने साक्षात् व्याप्त होणारी अशी जाति.

'सरित्सागरसमवेतत्वे सति' याने पृथिवीत्व आदी इतर द्रव्यांची व्यावृत्ती होते आणि 'ज्वलनासमवेतम्' ह्या पदाने अप्त्वाला व्यापणाऱ्या द्रव्यत्व व सत्ता यांचा व्युदास होतो, कारण ती दोन्ही ज्वलनाशी समवेत आहेत. त्याचप्रमाणे तेजस्त्वाच्या बाबतीत पहिल्या विशेषणाने इतर द्रव्यांशी आणि दुसऱ्या विशेषणाने द्रव्यत्व व सत्ता यांची व्यावृत्ती होते.

आकाश, काल, दिक्, यांच्या व्याख्या

आकाशकालदिशामेकैकत्वादपरजात्यभावे पारिभाषिक्यस्तिस्त्रः संज्ञा भवन्ति आकाशं कालो दिगिति । संयोगाजन्यजन्यविशेषगुणसमानाधिकरणविशेषाधिकरणमाकाशम् । विभुत्वे सति दिगसमवेतपरत्वासमवायिकारणाधिकरणः । कालः । अकालत्वे सत्यविशेषगुणा महती दिक् ।

आकाश, काल आणि दिक् (दिशा) हे एकेकच असल्याकारणाने त्यांचे अपरसामान्य नसते, म्हणून आकाश, काल आणि दिक् ह्या पारिभाषिक संज्ञा आहेत. संयोगामुळे (च केवळ) उत्पन्न न होणारा, (तथापि) उत्पन्न होणारा (म्हणजे अनित्य) असा जो विशेष गुण (शब्द) त्याच्याशी समानाधिकरण असलेल्या विशेषाचे अधिष्ठान ते आकाश. सर्वव्यापी असून दिक्शी समवायाने संबद्ध नसलेल्या परत्वाच्या असमवायिकारणाचे अधिष्ठान असणारा तो काल. काल नसून जिच्यात विशेष गुण नाहीत आणि जी सर्वव्यापी आहे ती दिक्.

'अपराजात्यभावे'– द्रव्यत्व ही परजाति, तर पृथिवीत्व, अप्त्व वगैरे ह्या तिच्या अपरजाति. आकाश, काल आणि दिक् हे एकेकच असल्यामुळे त्यांची जातिच संभवत नाही. अनेक वस्तूंच्या ठिकाणीच एक सामान्य असते. तेव्हा आकाशादींत अपरजातीचा अभाव स्वाभाविकच आहे.

आकाशाच्या व्याख्येतील 'विशेषगुण' म्हणजे शब्द. तो जन्य म्हणजे अनित्य आहे, तसेच संयोगाजन्य म्हणजे केवळ संयोगानेच उत्पन्न होणारा असा नाही; तो विभागजन्य आणि शब्दजन्य असाही आहे. शब्द गुणाचे अधिकरण जे आकाश तेच (आकाशगत) विशेषाचेही अधिकरण. म्हणून तो विशेष शब्दाशी समानाधिकरण. त्या विशेषाचे अधिष्ठान असलेले ते आकाश अशी त्याची गुंतागुतीची व्याख्या केली आहे. 'शब्दगुणम् आकाशम्' ही त्याची सुटसुटीत व्याख्या.

'परत्व' कालदृष्ट्या (ज्येष्ठगत) दिग्दृष्ट्या (दूरस्थितवस्तुगत) असे द्विविध आहे. पहिल्याचे असमवायिकारण काल, दुसऱ्याचे दिक्. कालाच्या व्याख्येतून दिक्ची व्यावृत्ती व्हावी यासाठी 'दिगसमवेत-इ.' विशेषण वापरले आहे.

दिक्च्या व्याख्येतील 'अविशेषगुणा' ह्या विशेषणाने आकाश व आत्मा यांचा व्युदास होतो, 'महती' ह्या विशेषणाने मनाचा.

आत्मा व मन यांच्या व्याख्या

आत्ममनसोरात्मत्वमनस्त्वे । आत्मत्वं नामामूर्तसमवेतद्रव्यत्वजातिः । मनस्त्वं नाम द्रव्यसमवायिकारणत्वरहिताणुसमवेतद्रव्यत्वापरजातिः ।

आत्मा आणि मन यांची आत्मत्व व मनस्त्व ही लक्षणे. आत्मत्व म्हणजे मूर्त द्रव्यांशी समवायाने संबद्ध नसलेली अशी द्रव्यत्वजाती. मनस्त्व म्हणजे द्रव्याचे समवायिकारण न होणाऱ्या अशा अणूंशी समवायाने संबद्ध असलेली द्रव्यत्वाहून अपर (लहान) अशी जाती.

पृथिवी, अप्, तेजस, वायु आणि मनस् हे मूर्त द्रव्य होत. त्यांची व्यावृत्ती 'अमूर्त -इ.' शब्दाने होते. आणि 'जातिः' ने आकाश-काल-दिक् यांची.

पृथिवी आदीचे परणाणू व्यणुकाचे समवायिकारण असतात. मनरूप अणू कशाचेही समवायिकारण नाही. द्रव्यत्व हे अधिक व्यापक म्हणून ते परसामान्य आणि मनस्त्व त्याहून कमी व्यापक म्हणून अपर सामान्य.

चोवीस गुण

रूपरसगन्धस्पर्शसंख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वबुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्च कण्ठोक्ताः सप्तदश, च शब्दसमुच्चिता गुरूत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारादृष्टशब्दाः सप्तैवेत्येवं चतुर्विंशतिर्गुणाः । तत्र रूपादिशब्दान्तानां रूपत्वादिजातिर्लक्षणम् । रूपत्वं नाम नीलसमवेतगुणत्वापरजातिः । अनया दिशा शिष्टानां लक्षणानि द्रष्टव्यानि ।

रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष आणि प्रयत्न हे सूत्रात (वै. सू. १·१·५) प्रत्यक्ष निर्देशिलेले सतरा आणि (त्या सूत्रातील) 'च' शब्दामुळे अधिक समजावयाचे असलेले गुरुत्व, द्रव्यत्व, स्नेह, संस्कार, अदृष्ट (म्हणजे धर्म व अधर्म हे दोन) आणि शब्द असे सातच याप्रमाणे एकूण चोवीस गुण. त्यांत रूप ते शब्द ह्या सर्व गुणांचे लक्षण म्हणजे रूपत्व आदी सामान्य. रूपत्व म्हणजे नील रंगाशी समवायाने संबद्ध असलेली, गुणत्वाहून अपर (कमी व्यापक) अशी जाति. याच पद्धतीने बाकीच्या गुणांची लक्षणे समजावीत.

'अनया दिशा' - उदाहरणार्थ, रसत्वं नाम मधुरसमवेतगुणात्वापरजातिः इत्यादी. पण सर्वच गुणांच्या व्याख्या या रीतीने देता येतील असे दिसत नाही.

पाच प्रकारचे कर्म

कर्म पञ्चविधम् उत्क्षेपणापक्षेपणाकुञ्चनप्रसारणगमनभेदात् । भ्रमणरेचनादीनां गमन एवान्तर्भावः । उत्क्षेपणादीनामुत्क्षेपणत्वादिर्जातिर्लक्षणम् । तत्रोत्क्षेपणं नामोर्ध्वदेशसंयोगासमवायिकारणसमवेतकर्मत्वापरजातिः । एवमपक्षेपणत्वादीनां लक्षणं कर्तव्यम् ।

कर्म उत्क्षेपण (वर फेकणे), अपक्षेपण (खाली फेकणे), आकुंचन, प्रसारण आणि गमन असे पाच प्रकारचे आहे. भ्रमण, रेचन इत्यादी कर्मांचा गमनामध्येच अंतर्भाव होतो. उत्क्षेपण आदींचे लक्षण उत्क्षेपणत्व आदी जाति होय. त्यांत उत्क्षेपणत्व म्हणजे वरच्या प्रदेशाशी होणाऱ्या संयोगाचे असमवायिकारण (जे कर्म) त्याच्याशी समवायाने संबद्ध असलेली, कर्मत्वाहून अपर अशी जाति. याप्रमाणे अपक्षेपणत्व इत्यादींचे लक्षण करावे.

'अवक्षेपण' असा नेहमीचा पाठ आहे. येथे 'अपक्षेपण' आहे.

द्विविध सामान्य

सामान्यं द्विविधं परमपरं च । परं सत्ता द्रव्यगुणसमवेता । अपरं द्रव्यत्वादि । तल्लक्षणं प्रागेवोक्तम् ।

विशेषाणामनन्तत्वात् समवायस्य चैकत्वाद् विभागो न संभवति । तल्लक्षणं च प्रागेवावादि ।

सामान्य पर आणि अपर असे दोन प्रकारचे आहे. पर सामान्य सत्ता; द्रव्य आणि गुण यांच्याशी समवायाने संबद्ध (असे तिचे लक्षण). अपर सामान्य द्रव्यत्व इत्यादी. त्याचे लक्षण मागेच सांगितले आहे.

विशेष अनंत असल्यामुळे आणि समवाय एकच असल्यामुळे त्यांचे विभाग संभवत नाहीत. त्यांचे लक्षण सुद्धा मागेच सांगितले आहे.

द्वित्वाचा उत्पत्तिक्रम

द्वित्वे च पाकजोत्पत्तौ विभागे च विभागजे ।
यस्य न स्खलिता बुद्धिस्तं वै वैशेषिकं विदुः ॥

इत्याभाणकस्य सद्भावाद् द्वित्वाद्युत्पत्तिप्रकारः प्रदर्श्यते । तत्र प्रथममिन्द्रियार्थसंनिकर्षः, तस्मादेकत्वसामान्यज्ञानम्, ततोऽपेक्षाबुद्धिः, ततो द्वित्वोत्पत्तिः, ततो द्वित्वत्वसामान्यज्ञानम्, तस्माद् द्वित्वगुणज्ञानम्, ततो द्वे द्रव्ये इति धीः, ततः संस्कारः । तदाह –

आदाविन्द्रियसंनिकर्षघटनादेकत्वसामान्यधी-

रेकत्वोभयगोचरा मतिरतो द्वित्वं ततो जायते ।
द्वित्वत्वप्रमितिस्ततो नु परतो द्वित्वप्रमानन्तरं
द्वे द्रव्ये इति धीरियं निगदिता द्वित्वोदयप्रक्रिया ॥ इति ।

'द्वित्व, पाकज उत्पत्ती आणि विभागज विभाग यांच्या संबधात ज्याचे मत विचलित होत नाही तोच खरा वैशेषिक असे समजतात' अशी म्हण प्रचलित असल्यामुळे द्वित्व आदींच्या उत्पत्तीच्या प्रक्रियेचे आता निरूपण करतो. तीत प्रथम (१) इंद्रिय आणि पदार्थ यांचा संनिकर्ष घडून येतो, त्याच्यामुळे (२) एकत्व ह्या सामान्याचे ज्ञान होते, त्यानंतर (३) (दोन्ही पदार्थांतील एकत्वाचे आकलन करणारी) अपेक्षाबुद्धी उत्पन्न होते, त्यानंतर (४) द्वित्वाची उत्पत्ती होते, त्यानंतर (५) द्वित्वत्व ह्या सामान्याचे ज्ञान होते, त्याच्यापासून (६) द्वित्व ह्या गुणाचे ज्ञान होते, त्यानंतर (७) 'दोन द्रव्ये' असे ज्ञान होते, आणि त्यानंतर (८) आत्म्यावर त्या ज्ञानाचा संस्कार होतो. तसेच म्हटले आहे—'प्रथम इंद्रियांचा संनिकर्ष घडल्यामुळे एकत्व ह्या सामान्याचे ज्ञान होते, त्यापासून दोन्ही एकत्वाचा परामर्श करणारी (अपेक्षा-) बुद्धि उत्पन्न होते, तिच्यापासून द्वित्व उत्पन्न होते; त्यानंतर द्वित्वत्व ह्या सामान्याचे ज्ञान, त्यानंतर द्वित्वगुणाचे ज्ञान, नंतर 'दोन द्रव्ये' हे ज्ञान — याप्रमाणे ही द्वित्वाच्या उत्पत्तीची प्रक्रिया सांगितली आहे.'

द्वित्वज्ञानाच्या संबंधात वैशेषिक आणि इतर सिद्धांती यांच्यात मतभेद असा की इतर सिद्धांत्यांच्या मते दोन वस्तू एकत्र आल्याबरोबर द्वित्व ही संख्या उत्पन्न होते; नंतर इंद्रियसंनिकर्ष झाल्यावर 'ही एक वस्तू, ही एक' अशा प्रकारच्या अपेक्षाबुद्धीच्या द्वारा द्वित्वाचे ज्ञान होते. म्हणजे अपेक्षाबुद्धि द्वित्व केवळ अभिव्यक्त करते. वैशेषिकांच्या मते द्वित्व अगोदर अस्तित्वात नसते, अपेक्षाबुद्धीने ते उत्पन्न होते.

'द्वित्वत्व' — द्वित्व म्हणजे दोन ही संख्या (एक गुण) असा अर्थ असल्यामुळे त्या संख्येचे सामान्य ते द्वित्वत्व.

प्रकियेतील आठ घटकांना आठ क्षण लागतात अशी कल्पना आहे.

अपेक्षाबुद्धीचे उत्पादकत्व

द्वित्वादेरपेक्षाबुद्धिजन्यत्वे किं प्रमाणम् । अत्राहुराचार्याः — अपेक्षाबुद्धिर्दित्वादेरूत्पादिका भवितुमर्हति, व्यञ्जकत्वानुपपत्तौ तेनानुविधीयमानत्वात्, शब्दं प्रति संयोगवद् इति । वयं तु ब्रूमः — द्वित्वादिकमेत्वद्वयविषयानित्यबुद्धिव्यङ्ग्य न भवति, अनेकश्रितगुणत्वात्, पृथक्त्वादिवद् इति ।

द्वित्व आदी अपेक्षाबुद्धीने उत्पन्न होतात याला प्रमाण काय? या संबंधात आचार्यांनी पुढील अनुमान प्रस्तुत केले आहे — अपेक्षाबुद्धी द्वित्व आदींची उत्पादक होण्यास योग्य आहे (प्रतिज्ञा), ती व्यंजक असणे उपपन्न नसून त्या द्वित्व आदींनी अपेक्षित होते म्हणून (हेतु), शब्दाच्या संबंधात ज्याप्रमाणे (कंठ, तालु आदी स्थानांचा वायूशी) संयोग उत्पादक आहे त्याप्रमाणे (उदाहरण). परंतु आम्ही पुढीलप्रमाणे अनुमान मांडू — द्वित्व आदी, दोन एकत्व जिचे विषय आहेत अशा अनित्य (अपेक्षा-) बुद्धीने अभिव्यक्त केले जात नाही (प्रतिज्ञा), कारण तो एकाहून अधिक वस्तूंचा आश्रयाने असणारा गुण आहे (हेतु), ज्याप्रमाणे पृथक्त्व आदि (एकाहून अधिक वस्तूंच्या आश्रयाने असणारे गुण व्यंग नसून उत्पाद्य आहेत) त्याप्रमाणे (उदाहरण).

पहिले अनुमान प्राचीन आचार्यांचे आहे, तर दुसरे माधवाचार्यांनी स्वतः प्रस्तुत केलेले दिसते. पहिल्यात अपेक्षाबुद्धि हा पक्ष असून उत्पादकत्व हे साध्य साक्षात् निर्दिष्ट आहे. दुसऱ्यात द्वित्व हा पक्ष असून अपेक्षाबुद्धीच्या द्वारा व्यंग्यत्वाचा अभाव हे साध्य आहे. दोन्ही अनुमानांत जर अपेक्षाबुद्धी असूनही ती व्यंजक आहे असे सजमता येत नसेल तर ती उत्पदक आहे असे समजले पाहिजे हे अभिप्रेत आहे – पहिल्यात साक्षात, तर दुसऱ्यात त्यानंतरच्या अर्थापत्तीने.

पृथक्त्व (निराळेपणा) हा गुण दोन किंवा अधिक वस्तूंच्या ठिकाणी असतो. तोसुद्धा अपेक्षा बुद्धिव्यङ्ग्य नसून अपेक्षाबुद्धिजन्य आहे. त्या वस्तूंत तो अगोदरपासूनच असतो असे नाही. तीच गोष्ट द्वित्वादी संख्यांची.

द्वित्वाच्या निवृत्तीचा क्रम

निवृत्तिक्रमो निरूप्यते । अपेक्षाबुद्धित एकत्वसामान्यज्ञानस्य द्वित्वोत्पत्तिसमकालं निवृत्तिः । अपेक्षाबुद्धेर्द्वित्वत्वसामान्यज्ञानाद् । द्वित्वगुणबुद्धिसमसमयम् । द्वित्वस्यापेक्षाबुद्धिनिवृत्तेर्द्रव्यबुद्धिसमकालम् । गुणबुद्धेर्द्रव्यबुद्धितः संस्कारोत्पत्तिसमकालम् । द्रव्यबुद्धेस्तदनन्तरं संस्कारादिति । तथा च संग्रहश्लोकाः –

आदावपेक्षाबुध्द्या हि नश्येदेकत्वजातिधीः ।
द्वित्वोदयसमं, पश्चात्सा च तज्जातिबुद्धितः ॥

द्वित्वाख्यगुणधीकाले, ततो द्वित्वं निवर्तते ।
अपेक्षाबुद्धिनाशेन द्रव्यधीजन्मकालतः ॥

गुणबुद्धिर्द्रव्यबुध्द्या संस्कारोत्पत्तिकालतः ।
द्रव्यबुद्धिश्च संस्कारादिति नाशक्रमो मतः ॥ इति ।

आता द्वित्वाच्या निवृत्तीच्या क्रमाचे निरूपण करतो. (चौथ्या क्षणात अपेक्षाबुद्धीपासून) द्वित्वाची उत्पत्ती होते त्याचवेळेस त्या अपेक्षाबुद्धीच्या द्वाराच (द्वितीय क्षणातील) एकत्व ह्या सामान्याच्या ज्ञानाची निवृत्ती होते. ज्यावेळेस द्वित्वत्व ह्या सामान्याच्या ज्ञानापासून द्वित्व गुणाचे ज्ञान उत्पन्न होते त्याचवेळेस (त्या सामान्याच्या ज्ञानानेच) अपेक्षाबुद्धीची निवृत्ती होते. अपेक्षाबुद्धीची निवृत्ती झाल्याकारणाने द्वित्वाची निवृत्ती 'दोन द्रव्ये' असे ज्ञान उत्पन्न होते त्याचवेळेस होते. द्वित्वगुणत्वाच्या ज्ञानाची निवृत्ती 'दोन द्रव्ये' ह्या ज्ञानाने संस्काराची उत्पत्ती होते त्याचवेळेस होते. त्यानंतर संस्काराच्या द्वारा 'दोन द्रव्ये' ह्या ज्ञानाची निवृत्ती होते. त्या अर्थाचे संग्रहश्लोक आहेत – 'प्रथम द्वित्वाच्या उत्पत्तीच्या वेळेस अपेक्षाबुद्धीच्या द्वारा एकत्वजातीचे ज्ञान नाश पावते. नंतर द्वित्वत्वजातीच्या ज्ञानाने द्वित्वगुणाच्या ज्ञानाच्या उत्पत्तीच्या वेळेस, ती अपेक्षाबुद्धी नष्ट होते. त्यानंतर अपेक्षाबुद्धीच्या नाशामुळे द्रव्यांच्या ज्ञानाच्या उत्पत्तीच्या वेळेस द्वित्वाची निवृत्ती होते. संस्काराच्या उत्पत्तीच्या वेळेस द्रव्यज्ञानामुळेच गुणाचे ज्ञान नष्ट होते. आणि संस्कारामुळे द्रव्यांचे ज्ञान नष्ट होते – असा हा नाशाचा क्रम मान्य झाला आहे.'

बुद्धेर्बुध्द्यन्तरविनाश्यत्वे संस्कारविनाश्यत्वे च प्रमाणम् – विवादाध्यासितानि ज्ञानान्युत्तरोत्तरकार्यविनाश्यानि, क्षणिकविभुविशेषगुणत्वात्, शब्दवत् ।

क्वचिद्द्रव्यारम्भकसंयोगप्रतिद्वन्द्विविभागजनककर्मसमकालमेकत्वसामान्यचिन्तयाश्रयनिवृत्तेरेव द्वित्वनिवृत्तिः । कर्मसमकालमपेशाबुद्धिचिन्तनादुभाभ्यामिति संक्षेपः ।

(एक) ज्ञान दुसऱ्या ज्ञानाने नष्ट होऊ शकते, तसेच ते संस्काराने नष्ट होऊ शकते याला प्रमाण पुढील अनुमान आहे – विवादाचा विषय असलेली ही ज्ञाने नंतरनंतरच्या कार्यांनी विनाश पावणारी अशी आहेत (प्रतिज्ञा), कारण ती (ज्ञाने) विभु असलेल्या (आत्मा ह्या) द्रव्याचे क्षणिक असे विशेषगुण आहेत (हेतु), ज्याप्रमाणे (आकाश ह्या विभु द्रव्याचा क्षणिक विशेषगुण) शब्द (उत्तरोत्तर कार्याने विनाश पावतो) त्याप्रमाणे (उदाहरण). कधी कधी द्रव्य उत्पन्न करणाऱ्या (अवयव) संयोगाचा विनाश करणारा जो विभाग त्याला कारणीभूत होणाऱ्या कर्माच्या उत्पत्तीच्या वेळेसच जर एकत्वसामान्याचे ज्ञान होत असेल तर आश्रयभूत द्रव्याचा नाश झाल्यामुळेच द्वित्वाची निवृत्ती होते. (परंतु) जर (विभागाला कारणीभूत होणाऱ्या) कर्माच्या उत्पत्तीच्या वेळेस अपेक्षाबुद्धीचे ज्ञान असेल तर (आश्रयरूप द्रव्याचा नाश आणि अपेक्षाबुद्धीचा नाश ह्या) दोन्ही कारणांमुळे (द्वित्वाची निवृत्ती होते) असे थोडक्यात म्हणता येईल.

'शब्दवत्' – शब्द क्षणिक आहे. उत्पन्न झाल्यावर दुसऱ्या क्षणी आपल्यासारखाच दुसरा शब्द उत्पन्न करून तिसऱ्या क्षणी तो विनाश पावतो. म्हणजे दुसऱ्या क्षणाला उत्पन्न झालेला शब्द मूळ शब्दाच्या विनाशास कारणीभूत होतो. तद्वत नंतरच्या क्षणी उत्पन्न होणारे ज्ञान अगोदरच्या क्षणातील ज्ञानाच्या विनाशास कारणीभूत होते.

'क्वचिद् इ.' – वर अपेक्षाबुद्धीच्या निवृत्तीने द्वित्वनिवृत्ती होते असे म्हटले आहे. जेव्हा विभागामुळे द्वित्वाची प्रतीती होते तेव्हा त्या द्वित्वाची निवृत्ती दोन प्रकारांनी होत असल्याचे येथे म्हटले आहे. द्रव्याचा नाश (१) विभागजनक कर्म, (२) विभाग, (३) संयोगनाश व (४) द्रव्यनाश असा चार क्षणांत होतो. त्यांपैकी पहिल्या क्षणात एकत्व ह्या सामान्याचे ज्ञान झाले तर द्रव्यनाश झाल्यावर नंतरच्या क्षणी (म्हणजे आधारभूत द्रव्याच्या नाशामुळेच) द्वित्वाची निवृत्ती होते. परंतु जर विनाशक्रमाच्या पहिल्या क्षणी अपेक्षाबुद्धीचे ज्ञान होत असेल तर द्रव्यनाश व अपेक्षाबुद्धिनिवृत्ति दोन्ही द्वित्वनिवृत्तीस कारणीभूत होतात.

अपेक्षाबुद्धीचे लक्षण

अपेक्षाबुद्धिर्नाम विनाशकविनाशप्रतियोगिनी बुद्धिरिति बोद्धव्यम् ।

अपेक्षाबुद्धी म्हणजे (द्वित्वाचा) नाश करणाऱ्या विनाशाची प्रतियोगी (विरोधी आश्रयस्थान असलेली) बुद्धी असे समजावे.

अपेक्षाबुद्धीच्या नाशाने द्वित्वाचा नाश होतो यावर आधारलेले हे लक्षण. वस्तूतः दोन द्रव्यांच्या संबंधात 'हे एक, हे एक' असे ज्ञान म्हणजे अपेक्षाबुद्धी.

पीलुपाकप्रक्रिया

अथ व्यणुकनाशमारभ्य कतिभिः क्षणैः पुनरन्यद् व्यणुकमुत्पद्य रूपादिमद्भवतीति जिज्ञासायामुत्पत्तिप्रकारः कथ्यते । नोदनादिक्रमेण व्यणुकनाशः । नष्टे व्यणुके परमाणावग्निसंयोगाच्छ्यामादीनां निवृत्तिः । निवृत्तेषु श्यामादिषु पुनरन्यस्मादग्निसंयोगाद्रक्तादीनामुत्पत्तिः । उत्पन्नेषु रक्तादिषु अदृष्टवशादात्मसंयोगात्परमाणौ द्रव्यारम्भणाय क्रिया । तया पूर्वदेशाद्विभागः । विभागेन पूर्वदेशसंयोगनिवृत्तिः । तस्मिन्निवृत्ते परमाण्वन्तरेण संयोगोत्पत्तिः । संयुक्ताभ्यां परमाणुभ्यां व्यणुकारम्भः । आरब्धे व्यणुके कारणगुणादिभ्यः कार्यगुणादीनां रूपादीनामुत्पत्तिरिति यथाक्रमं नव क्षणाः । दशक्षणादिप्रकारान्तरं विस्तरभयान्नेह प्रतन्यते । इत्थं पीलुपाकप्रक्रिया । पिठपाकप्रक्रिया नैयायिकधीसंमता ।

आता व्यणुकाचा नाश झाल्यापासून किती क्षणांनी पुन्हा दुसरे व्यणुक उत्पन्न होऊन रूप आदी गुणांनी युक्त होते अशी जिज्ञासा होते म्हणून ह्या उत्पत्तीच्या प्रकाराचे वर्णन करतो. (१) (अग्निसंयोगाने होणारी) चालना आदींच्या क्रमाने व्यणुकाचा नाश होतो. (२) व्यणुक नष्ट झाले की अग्निसंयोगामुळे परमाणूमध्ये श्याम रंग आदींचा नाश होतो. (३) श्याम रंग आदींचा नाश झाला की पुन्हा दुसऱ्या अग्निसंयोगामुळे (परमाणूंत) रक्त वर्ण आदींची उत्पत्ती होते. (४) रक्त वर्ण आदींची उत्पत्ती झाली की अदृष्टाने युक्त अशा आत्म्याच्या संयोगामुळे द्रव्य उत्पन्न करण्यासाठी क्रिया होते. (५) त्या क्रियेमुळे (परमाणूचा) पूर्वीच्या प्रदेशापासून विभाग होतो. (६) विभागामुळे पूर्वीच्या प्रदेशाशी असलेल्या संयोगाचा नाश होतो. (७) त्याचा नाश झाल्यानंतर दुसऱ्या परमाणूशी संयोगाची उत्पत्ती होते. (८) संयोगाने संबद्ध झालेल्या दोन परमाणूंपासून व्यणुकाची उत्पत्ती होते. (९) व्यणुक उत्पन्न झाले की (परमाणुरूप) कारणांच्या गुणांपासून (व्यणुकरूप) कार्याच्या रंग इत्यादी गुणांची उत्पत्ती होते – याप्रमाणे क्रमशः नऊ क्षण लागतात. दहा क्षण आदी लागणारे दुसरे प्रकार विस्तार फार होईल ह्या भीतीने वर्णन करीत नाही. ह्याप्रमाणे ही पीलुपाकक्रिया. नैयायिकांच्या बुद्धीला पिठरपाकप्रक्रिया संमत आहे.

पीलु म्हणजे परमाणू. पिठर म्हणजे घट. वैशेषिकांच्या पीलुपाकप्रक्रियेनुसार अग्निसंयोगाने घटाच्या अवयवांत विभाग होऊन घटाचा नाश होतो. नंतर त्या अवयवांच्या अवयवांचा विभाग, पुन्हा त्यांच्याही अवयवांचा विभाग, अशा क्रमाने विभागद्वारा अखेरीस व्यणुकांचा नाश त्यांचे अवयव जे परमाणू त्यांच्या विभागामुळे होतो. येथपर्यंतच्या ह्या प्रक्रियेचे वर्णन प्रस्तुत ठिकाणी केले नाही. व्यणुक नष्ट झाल्यापासून पुन्हा त्याची उत्पत्ती होऊन तो नवीन रंगाने युक्त होईपर्यंतच्या नऊ क्षणांतील प्रक्रियेचे वर्णन आहे. 'नोदन' म्हणजे दुसऱ्या कशामुळे होणारी हालचाल, प्रस्तुत संदर्भात अग्निसंयोगामुळे.

'अदृष्टवशादात्मसंयोगात्'-कोणत्याही पदार्थाच्या उत्पत्तीस अदृष्ट हे एक साधारण कारण मानले आहे. अदृष्ट म्हणजे धर्म व अधर्म हे आत्म्याचे विशेषगुण आहेत. आत्मे अनंत व विभु असल्यामुळे कोणत्या तरी आत्म्याचे अदृष्ट उत्पत्तीस कारणीभूत होते असे मानता येते.

'दशक्षणादि-' याचे स्पष्टीकरण पुढील परिच्छेदात आढळेल.

नैयायिकांच्या पिठरपाकप्रक्रियेत घटाचा नाश न होताच अग्नी परमाणूंत प्रविष्ट होऊन त्यांच्यावर आपला प्रभाव पाडून संपूर्ण घटातच परिवर्तन घडवून आणतो.

विभागजविभाग

विभागजविभागो द्विविधः कारणमात्रविभागजः कारणाकारणविभागजश्च । तत्र प्रथमः कथ्यते । कार्यव्याप्ते कारणे कर्मोत्पन्नं यदावयवान्तराद्विभागं विधत्ते न तदाकाशादिदेशाद्विभागः । यदा त्वाकाशादिदेशाद्विभागः, न तदावयवान्तरादिति स्थितिनियमः । कर्मणो गगनविभागाकर्तृत्वस्य द्रव्यारम्भकसंयोगविरोधिविभागारम्भकत्वेन धूमस्य धूमध्वजवर्गेणेव व्यभिचारानुपलम्भात् । ततश्चावयवकर्म अवयवान्तरादेव विभागं करोति नाकाशादिदेशात् । तस्माद्विभागाद् द्रव्यारम्भकसंयोगनिवृत्तिः । ततः कारणाभावात्कार्याभाव इति न्यायादवयविनिवृत्तिः । निवृत्तेऽवयविनि तत्कारणयोरवयवयोर्वतमानो विभागः कार्यविनाशविशिष्टं कालं स्वतन्त्रं वावयवमपेक्ष्य सक्रियस्यैवावयस्य कार्यसंयुक्तादाकाशदेशाद्विभागमारभते न निष्क्रियस्य, कारणाभावात् ।

विभागज (विभागापासून उत्पन्न होणारा दुसरा) विभाग दोन प्रकारचा आहे – केवळ कारणांच्या विभागामुळे उत्पन्न होणारा आणि कारण व कारणेतर ह्या दोहोंच्या विभागापासून उत्पन्न होणारा. त्यांपैकी पहिल्याचे निरूपण करतो. कार्याने व्याप्त असलेल्या कारणामध्ये (उदाहरणार्थ व्द्यणुकाने व्याप्त असलेल्या परमाणूमध्ये) उत्पन्न झालेली क्रिया जेव्हा त्याचा दुसऱ्या अवयवापासून (उदा. व्द्यणुकातील दुसऱ्या परमाणूपासून) विभाग घडवून आणते तेव्हा (त्याच क्षणी) (त्या परमाणूचा) आकाश आदी प्रदेशापासून विभाग होत नाही, परंतु ज्यावेळेस त्याचा आकाशादी प्रदेशापासून विभाग होतो त्यावेळेस त्याचा दुसऱ्या अवयवापासून विभाग होत नाही असा निश्चित स्वरूपाचा नियम आहे. कारण, क्रिया द्रव्याचा उत्पादक असलेल्या संयोगाला विरुद्ध असलेल्या विभागाची उत्पादक असल्याकारणाने तिच्यात आकाशापासून विभाग करण्याचे सामर्थ्य नाही ह्या नियमाचा कोठेही भंग झालेला दिसत नाही, ज्याप्रमाणे धूमाच्या अग्निसाहचर्याच्या नियमाचा भंग कोठे दिसून येत नाही त्याप्रमाणे. आणि म्हणून अवयवातील क्रिया दुसऱ्या अवयवापासूनच विभाग उत्पन्न करते, आकाशादी प्रदेशापासून नाही. त्या विभागामुळे द्रव्याच्या उत्पादक संयोगाची निवृत्ती होते. नंतर कारण अस्तित्वात नसेल तर कार्य अस्तित्वात असणार नाही ह्या नियमानुसार अवयवी द्रव्याची निवृत्ती होते. अवयवी द्रव्याची निवृत्ती झाल्यानंतर त्याचे कारण असलेल्या दोन अवयवांमध्ये विद्यमान असलेला विभाग, कार्यविनाशाने विशिष्ट असलेल्या क्षणाच्या अपेक्षेने किंवा स्वतंत्र अशा अवयवाच्या अपेक्षेने, क्रिया ज्यात उत्पन्न झाली होती त्याच अवयवाचा कार्याशी संयुक्त असलेल्या आकाशप्रदेशापासून विभाग उत्पन्न करतो, ज्यात क्रिया उत्पन्न झाली नव्हती त्या अवयवाचा नाही, कारण त्याच्या बाबतीत (क्रिया-रूप) कारणाचा अभाव आहे.

विभागज विभाग – एका विभागापासून दुसऱ्या विभागाची उत्पत्ती – हा फक्त वैशेषिकांचाच विशिष्ट सिद्धांत आहे. व्द्यणुकातील दोन परमाणूंपैकी एका परमाणूत क्रिया उत्पन्न होऊन तिच्यामुळे त्या दोन परमाणूंत विभाग उत्पन्न होतो. त्यानंतर त्या क्रियायुक्त परमाणूचा त्या क्रियेशी संबद्ध असलेल्या आकाशप्रदेशापासून विभाग होतो. हा दुसरा विभाग त्या क्रियेने उत्पन्न होत नाही, तर तिच्यामुळे उत्पन्न झालेल्या विभागापासून होतो. म्हणून तो विभाजन विभाग. दोन्ही विभाग एकाच क्षणी उत्पन्न होत नाहीत ह्या नियमाचा येथे प्रथम निर्देश केला आहे. त्यानंतर पहिला विभाग हा दोन अवयवांतील विभाग, एक अवयव व आकाशप्रदेश यांतील विभाग नाही हे दाखविले आहे. त्याचे कारण असे सांगितले आहे की क्रिया फक्त द्रव्योत्पादक संयोगाचा विनाश करणारा विभागच उत्पन्न करू शकते आणि परमाणु व आकाश यांच्यातील विभाग तशा स्वरूपाचा नाही.

'कार्यविनाशविशिष्टं कालम् (अपेक्ष्य)' यात विभागजविभागाच्या उत्पत्तिक्षणाच्या एका विकल्पाचा निर्देश आहे. व्द्यणुकनाशाच्या क्षणाच्या अपेक्षेने म्हणजे त्या क्षणाच्या नंतरच्या क्षणी. 'स्वतन्त्रं वावयवम् अपेक्ष्य' हा दुसरा विकल्प.

परमाणुगत पहिला विभाग स्वतंत्रपणेच दुसरा विभाग उत्पन्न करतो. परंतु परिणामतः हे व्यणुकनाशाच्या क्षणीच घडून येते. पहिल्या विकल्पानुसार वरील पाकजोत्पत्तिक्रियेला नऊऐवजी अकरा क्षण लागतील-विभागजविभागाच्या उत्पत्तीचा क्षण आणि विभाग उत्पन्न करणाऱ्या क्रियेच्या नाशाचा क्षण हे दोन क्षण अधिक. दुसऱ्या विकल्पानुसार त्या प्रक्रियेला दहा क्षण लागतील. विभाग उत्पन्न करणाऱ्या क्रियेच्या नाशाचा क्षण हाच एक अधिक क्षण. हा क्षण वरील प्रक्रियेतील रक्तोत्पत्तीच्या तिसऱ्या क्षणानंतर येतो असे मानले आहे.

द्वितीयस्तु हस्ते कर्मोत्पन्नमवयवान्तराद्विभागं कुर्वदाकाशादिदेशेभ्यो विभागानारभते । ते कारणाकारणविभागाः कर्म यां दिशं प्रति कार्यारम्भाभिमुखं तामपेक्ष्य कार्याकार्यविभागमारभन्ते, यथा हस्ताकाशविभागाच्छरीराकाशविभागः । न चासौ शरीरक्रियाकार्यः, तदा तस्य निष्क्रियत्वात् । नापि हस्तक्रियाकार्यः, व्यधिकरणस्य कर्मणो विभागकर्तृत्वानुपपत्तेः । अतः पारिशेष्यात्कारणाकारणविभागस्तस्य कारणमङ्गीकरणीयम् ।

दुसऱ्या विभागजविभागाच्या प्रकारात हस्तामध्ये उत्पन्न होणारी क्रिया त्याच (शरीराच्या) दुसऱ्या अवयवापासून विभाग घडवून आणीत असताच आकाश आदींच्या प्रदेशापासूनही त्याचा विभाग उत्पन्न करते. (शरीराचे) कारण असलेला (हस्त) आणि कारण नसलेले (आकाशादी) यांचे ते विभाग, क्रिया ज्या दिशेकडे कार्य उत्पन्न करण्यास अभिमुख झाली असेल त्या दिशेच्या अनुरोधाने, कार्य आणि अकार्य यांच्यातील विभाग उत्पन्न करतात; उदाहरणार्थ, हस्त आणि आकाश यांच्या विभागापासून शरीर आणि आकाश यांचा विभाग उत्पन्न होतो. आणि हा विभाग शरीरातील क्रियेमुळे उत्पन्न होणारा असा नाही, कारण त्यावेळेस ते शरीर निष्क्रिय असते. आणि तो विभाग हस्तातील क्रियेमुळे उत्पन्न होणारा असाही नाही, कारण भिन्न अधिकरणात असलेल्या क्रियेमुळे इतरत्र विभाग घडून यावा हे उपपन्न नाही. तेव्हा अविशिष्ट राहिलेला असल्यामुळे कारणाकारणविभाग हा त्या विभागाचे कारण हे मत स्वीकारणे आवश्यक आहे.

पहिल्या प्रकारात दोन्ही परमाणू व्यणुकाचे कारण असतात. तेव्हा त्यांच्या विभागामुळे उत्पन्न होणारा परमाणु-आकाश-विभाग कारणमात्रविभागज विभाग. दुसऱ्या प्रकारात हस्त आणि आकाश (किंवा घट, वृक्ष इत्यादी पदार्थ) यांच्या विभागामुळे शरीर व आकाश यांचा विभाग होतो तेव्हा शरीराचे कारण हस्त व अ-कारण आकाश यांच्या विभागामुळे तो उत्पन्न झालेला असतो. म्हणून हा कारणाकारणविभागज विभाग.

'कार्याकार्य-' —शरीर हे हस्ताचे कार्य आहे, आकाश त्याचे कार्य नाही.

'निष्क्रियत्वात्' —हस्तात क्रिया असली तरी सर्व शरीरत क्रिया असल्याशिवाय ते सक्रिय आहे असे म्हणता येत नाही.

'व्याधिकरण' —हस्त आणि शरीर ही दोन अधिकरणे भिन्न आहेत.

अन्धकार म्हणजे प्रकाशाचा अभाव

यदवादि 'अन्धकारादौ भावत्वं निषिध्यते' इति, तदसंगतम्, तत्र चतुर्धा विवादसंभवात् । तथा हि द्रव्यं तम इति भाट्टा वेदान्तिनश्च भणन्ति । आरोपितं नीलरूपमिति श्रीधराचार्याः । आलोकज्ञानाभाव इति प्राभाकरैकदेशिनः । आलोकाभाव इति नैयायिकादय इति चेत् –

वर (पदार्थ सहाच आहेत असे प्रतिपादन करताना) 'अन्धकार आदींच्या बाबतीत ते भाव-रूप आहेत याचा निषेध केला आहे' असे जे म्हटले आहे ते सुसंगत नाही. कारण त्या संबंधात चार प्रकारचे भिन्न वाद संभवतात. ते असे – अन्धकार हे (नीलवर्णयुक्त) द्रव्य आहे असे (कुमारिलभट्टाचे अनुयायी) भाट्ट मीमांसक आणि वेदान्ती म्हणतात. नील वर्ण हा (त्या द्रव्याचा गुण नसून) त्यावर आरोपित झाला आहे असे श्रीधराचार्य म्हणतात. अन्धकार म्हणजे प्रकाशाच्या ज्ञानाचा अभाव असे प्रभाकराच्या अनुयायांपैकी काही मीमांसक म्हणतात. प्रकाशाचा अभाव असे नैयायिकप्रभृती मानतात. असा जर आक्षेप घेतला तर –

पहिल्या मतानुसार नील रूप अन्धकार ह्या द्रव्याचा गुण आहे. दुसऱ्या मतानुसार तो गुण नसून त्या द्रव्यावर झालेला केवळ आरोप आहे, ज्याप्रमाणे आकाशावर नील वर्णाचा आरोप होतो त्याप्रमाणे.

अन्धकार द्रव्य नाही

तत्र द्रव्यत्वपक्षो न घटते, विकल्पानुपपत्तेः । द्रव्यं भवदन्धकाराख्यं पृथिव्याद्यन्यतममन्यद्वा । नाद्यः, यत्रान्तर्भावोऽस्य तस्य यावन्तो गुणास्तावद्गुपणकत्वप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, निर्गुणस्य तस्य द्रव्यत्वासंभवेन द्रव्यान्तरत्वस्य सुतरामसंभवात् ।

त्यांपैकी अन्धकार द्रव्य आहे हा पक्ष संभाव्य नाही; कारण त्यात पुढील दोन विकल्पांची उपपत्ती लागत नाही. अन्धकार नावाचे हे द्रव्य होत असता पृथिवी आदी नऊ द्रव्यांपैकीच एक होते की त्यांहून निराळे असे दहावे द्रव्य? पहिला विकल्प संभाव्य नाही, कारण ज्या द्रव्यात त्याचा अंतर्भाव मानावयाचा त्या द्रव्याचे जेवढे गुण तेवढे सगळे अन्धकारात आहेत असे मानन्याचा प्रसंग उद्भवेल. दुसरा विकल्पही संभाव्य नाही, कारण गुणांनी रहित असलेला अन्धकार द्रव्य असेल हेच संभाव्य नसल्याकारणाने तो एक निराळे द्रव्य असेल हे सुतराम् असंभाव्य आहे.

ननु तमालश्यामलत्वेनोपलभ्यमानं तमः कथं निर्गुणं स्यादिति चेत्, तदसारम्, गन्धादिव्याप्तस्य नीलरूपस्य तन्निवृत्तौ निवृत्तेः । अथ नीलं तम इति गतेः का गतिचरिति चेत्, नीलं नभ इतिवद्भ्रान्तिरेवेत्यलं वृद्धवीवधया । अत एवनारोपितरूपं तमः, अधिष्ठानप्रत्ययमन्तरेणारोपायोगात्, बाह्यालोकसहकारिरहितस्य चक्षुषो रूपारोपे सामर्थ्यानुपलम्भाच्च । न चायमचाक्षुषः प्रत्ययः, तदनुविधानस्यानन्यथासिद्धत्वात् । अत एव नालोकज्ञानाभावः, अभावस्य प्रतियोगिग्राहकेन्द्रियग्राह्यत्वनियमेन मानसत्वप्रसङ्गात् ।

तमालपर्णाप्रमाणे श्यामलवर्णाने युक्त असा दिसणारा अन्धकार गुणरहित कसा असेल असा आक्षेप घेतला तर तो फोल आहे. कारण (फुलांमध्ये वगैरे) नील वर्ण गन्धरसादी इतर गुणांनी व्याप्त असून ते निवृत्त झाले की त्याचीही निवृत्ती होते. मग अन्धकार नील वर्णाचा (असे आपण म्हणतो) त्याचे काय असे विचारले तर उत्तर असे की ज्याप्रमाणे निळे आकाश हा भ्रम आहे त्याप्रमाणेच तोही भ्रम आहे. वृद्धांच्या मताची इतकी

चिकित्सा पुरे. म्हणूनच अन्धकारावर नील वर्णाचा आरोप केला जातो हे मतही बरोबर नाही, कारण (ज्याच्यावर आरोप करावयाचा त्या) अधिष्ठानाची प्रतीती झाल्याशिवाय आरोप करता येत नाही. शिवाय, बाहेरचा प्रकाश हा जो (नेत्राचा) सहकारी त्याच्या शिवायच असलेल्या नेत्रात वर्णाचा आरोप करण्याचे सामर्थ्य असल्याचे दिसत नाही. आणि (अन्धकाराची) ही प्रतीती चक्षुरिंद्रियाद्वारे होत नाही असे म्हणता येणार नाही. कारण अन्धकाराचे ज्ञान होण्यास चक्षुरिंद्रियाची अपेक्षा असते या गोष्टीची एरव्ही उपपत्ती लागणार नाही. ह्याच कारणास्तव अन्धकार म्हणजे प्रकाशाच्या ज्ञानाचा अभाव हे मतही बरोबर नाही. कारण ज्या इंद्रियाने (अभावाच्या) प्रतियोग्याचे ग्रहण होते त्याच इंद्रियाने त्या अभावाचे ग्रहण होते असा नियम असल्याकारणाने अन्धकाराची प्रतीती बुद्धीच्या द्वारा होते असे मानण्याचा प्रसंग येईल.

गन्ध इत्यादी गुण व्यापक आणि रूप हा गुण त्यांनी व्याप्त, म्हणून ते नष्ट झाले म्हणजे तो नष्ट होतो. याचा अर्थ असा की ते इतर गुण असले तरच रूप गुण असतो. अंधकारात त्या इतर गुणांचा सर्वथा अभाव आहे, तेव्हा त्यात रूप गुणाचाही अभाव आहे असेच समजले पाहिजे.

'वीवधा' म्हणजे 'दोषपर्यालोचना' (अभ्यंकर).

'तदनुविधान' म्हणजे चक्षुरिंद्रियाच्या अपेक्षेनेच अन्धकाराची प्रतीती होणे.

'प्रतियोगिन्' – घट हा घटाभावाचा प्रतियोगी.

तस्मादालोकाभाव एव तमः । न च विधिप्रत्ययवेद्येत्वेनाभावत्वायोग इति सांप्रतम्, प्रलयविनाशावसानादिषु व्यभिचारात् । न चाभावे भावधर्माध्यारोपो दुरुपादः, दुःखाभावे सुखत्वारोपस्य संयोगाभावे विभागत्वाभिमानस्य च दृष्टत्वात् । न चालोकाभावस्य घटाद्यभाववद् रूपवदभावत्वेनालोकसापेक्षचक्षुर्जन्यज्ञानविषयत्वं स्यादित्येषितव्यम्, यद्ग्रहे यदपेक्षं चक्षुस्तदभावग्रहेऽपि तदपेक्षत इति न्यायेनालोकग्रह आलोकापेक्षाया अभावेन तदभावग्रहेऽपि दतपेक्षयाआभावात् । न चाधिकरणग्रहणावश्यंभावः, अभावप्रतीतावधिकरणग्रहणावश्यंभावानङ्गीकारात् । अपरथा 'निवृत्तः कोलाहलः' इति शब्दप्रध्वंसः प्रत्यक्षो न स्यात् इत्यप्रामाणिकं परवचनम् । तत्सर्वमभिसंधाय भगवान् कणादः प्रणिनाय सूत्रं 'द्रव्यगुणकर्मनिष्पत्तिवैधर्म्यादभावस्तमः (५·२·१९)' इति ।

म्हणून अन्धकार म्हणजे प्रकाशाचा अभाव हेच मत बरोबर आहे. आणि (अन्धकार आहे इत्यादीत) भावस्वरूप प्रतीतीने त्याचे ज्ञान होते म्हणून त्याला अभाव म्हणणे बरोबर नाही हा आक्षेप योग्य नाही, कारण प्रलय, विनाश, अंत इत्यादींत तुमचे विधान गैरलागू आहे. आणि अभावात भावस्वरूप धर्माचा आरोप होतो हे दाखवून देणे कठीण नाही; दुःखाच्या अभावावर सुखाचा आरोप आणि संयोगाच्या अभावावर विभागाची कल्पना ह्या गोष्टी पाहण्यात येतात. आणि घटादीच्या अभावाप्रमाणेच प्रकाशाचा अभाव सुद्धा रूप (वर्ण) असलेल्या वस्तूचा अभाव असल्याकारणाने प्रकाशाची अपेक्षा असलेल्या अशाच चक्षुरिंद्रियाने उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाचा तो विषय असेल असे सुद्धा म्हणता येणार नाही. कारण, ज्या वस्तूचे ग्रहण करण्यासाठी चक्षुरिंद्रियाला ज्याची अपेक्षा असते त्याची अपेक्षा त्या वस्तूच्या अभावाचे ग्रहण करण्यासाठी सुद्धा असते ह्या न्यायाने प्रकाशाचे ग्रहण करण्यासाठी प्रकाशाची अपेक्षा नसते म्हणून त्याच्या अभावाचे ग्रहण करण्यासाठी सुद्धा त्याची अपेक्षा नाही.

आणि अधिकरणाचे ग्रहण अवश्य झालेच पाहिजे असेही नाही, कारण अभावाच्या प्रतीतीच्या वेळी अधिकरणाचे अवश्य ग्रहण झाले पाहिजे हे मत स्वीकार्य नाही. तसे नसेल तर 'कोलाहल थांबला' याप्रमाणे होणारा शब्दाचा प्रध्वंसाभाव प्रत्यक्ष झाला नसता. याप्रमाणे इतर (भाट्ट आदींची) मते प्रमाणहीन आहेत. हे सर्व विचारात घेऊन भगवान कणादाने 'द्रव्य, गुण आणि कर्म यांच्या उत्पत्तिप्रकाराहून भिन्न प्रकारे उत्पन्न होत असल्याकारणाने अंधकार अभावरूप आहे' ह्या सूत्राची रचना केली.

प्रलय (सृष्ट्यभाव), विनाश इत्यादी शब्द अभाववाचक आहेत; परंतु त्यांचाही उल्लेख भावस्वरूपात होतो. अन्धकार त्यांच्याप्रमाणेच अभावात्मक असून भावस्वरूपात निर्देशिला जातो. त्याला अभाव म्हटले नाही तर प्रलयादींनाही अभाव म्हणता येणार नाही.

'रूपवद्' – प्रकाशाला रंग असल्यामुळे तो रूपवत् आहे.

'शब्दप्रध्वंसः' – शब्दाचे अधिकरण आकाश; ते प्रत्यक्ष नाही. पण शब्दाचा अभाव प्रत्यक्ष जाणवतो. तेव्हा अभावासाठी अधिकरणग्रहण आवश्यक नाही.

अभाव अनित्य आणि सामान्य, विशेष व समवाय हे नित्य म्हणून त्यांचा निर्देश न करता सूत्रात अनित्य अशा द्रव्यादीपासूनच अंधकाराची भिन्नता निर्दिष्ट केली आहे.

अभाव व त्याचे प्रकार

अभावस्तु निषेधमुखप्रमाणगम्यः सप्तमो निरूप्यते । स चासमवायत्वे सत्यसमवायः । संक्षेपतो द्विविधः संसर्गाभावान्योन्याभावभेदात् । संसर्गाभावोऽपि त्रिविधः प्राक्प्रध्वंसात्यन्ताभावभेदात् । तत्रानित्योऽनादितमः प्रागभावः । उत्पत्तिमानविनाशी प्रध्वंसः । प्रतियोग्याश्रयोऽभावोऽत्यन्ताभावः । अत्यन्ताभावव्यतिरिक्तत्वे सति अनवधिरभावोऽन्योन्याभावः । नन्वन्योन्याभाव एवात्यन्ताभाव इति चेत्, अहो राजमार्ग एव भ्रमः । अन्योन्याभावो हि तादात्म्यप्रतियोगिकः प्रतिषेधः, यथा घटः पटात्मा न भवतीति । संसर्गप्रतियोगिकः प्रतिषेधोऽत्यन्ताभावः, यथा वायौ रूपसंबन्धो नास्तीति ।

निषेधात्मक प्रमाणांनी ज्याचे ज्ञान होते त्या अभाव ह्या सातव्या पदार्थाचे निरूपण करतो. आणि समवायसंबंधाने कशाशी संबद्ध नसून जो समवायाहून भिन्न आहे तो अभाव. तो संक्षेपाने संसर्गाभाव आणि अन्योन्याभाव असा दोन प्रकारचा आहे. संसर्गाभाव सुद्धा प्रागभाव, प्रध्वंस आणि अत्यन्ताभाव असा तीन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी अनित्य आणि सर्वथा आदि नसलेला तो (पदार्थाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीचा) प्रागभाव. उत्पत्ति असलेला आणि कधी अंत न पावणारा तो (पदार्थांच्या नाशानंतरचा) प्रध्वंसाभाव. प्रतियोग्याच्या आश्रयात असणारा अभाव तो अत्यन्ताभाव. अत्यन्ताभावाव्यतिरिक्त असून कालाची मर्यादा नसलेला (म्हणजे नित्य) असा अभाव तो अन्योन्याभाव. यावर जर अशी शंका घेतली की अन्योन्याभाव हाच अत्यन्ताभाव, तर हा म्हणजे राजमार्गावरच रस्ता चुकण्याचा प्रकार आहे. अन्योन्याभावात (दोन वस्तूंमधील) तादात्म्य हा प्रतिषेधाचा विषय (अभावाचा प्रतियोगी) असतो; उदाहरणार्थ, घट हा पट नाही. अत्यन्ताभावात प्रतिषेधाचा

विषय संसर्ग (दोन वस्तूंत संबंध) असतो; उदाहरणार्थ, वायूशी रूपाचा संबंध नाही (वायूच्या ठिकाणी रूपभाव आहे).

'असमवायत्वे सति' ह्या अंशाने अभावाच्या लक्षणातून द्रव्यादी पहिल्या पाच पदार्थांची व्यावृत्ती होते. समवायाने ते संबद्ध असू शकतात. लक्षणातून समवाय हा सहाव्या पदार्थाची व्यावृत्ती 'असमवायः' ह्या पदाने होते.

'अनादितमः'– तम-प्रत्ययाने प्रारंभाच्या शक्यतेचाही निरास केला आहे.

'प्रतियोग्याश्रयः अभावः' – ही व्याख्या विशेष स्पष्ट नाही. अत्यन्ताभावाचे नेहमीचे उदाहरण 'भूतले घटः नास्ति' असे आहे. येथेही पुढे 'वायी रूपं नास्ति' असे उदाहरण दिले आहे. यात घट किंवा रूप हा अभावाचा प्रतियोगी आणि भूतल किंवा वायु हा त्याचा (मूलतः प्रतियोग्याचा संभाव्य) आश्रय. तेव्हा प्रतियोग्याच्या (संभाव्य) आश्रयाच्या ठिकाणी अभाव (प्रतियोगिनः आश्रये अभावः) असा अर्थ अभिप्रेत असावा. त्यासाठी 'प्रतियोग्याश्रये' असा पाठ अधिक सुगम झाला असता. आहे त्या पाठाचा 'प्रतियोग्याचा आश्रय असलेला' अशा तऱ्हेचा अर्थ समाधानकारक नाही. 'घटे घटाभावः' हे अत्यन्ताभावाचे उदाहरण होऊ शकेलसे वाटत नाही.

न चास्य पुरुषार्थौपयिकत्वं नास्तीत्याशङ्कनीयम्, दुःखात्यन्तोच्छेदापरपर्यायनिःश्रेयसरूपत्वेन परमपुरुषार्थत्वात् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे औलूक्यदर्शनम् ।

आणि हा अभाव पुरुषार्थसिद्धीचा उपाय नाही अशी शंका घेता येणार नाही; कारण दुःखाची आत्यन्तिक निवृत्ती असे ज्याचे दुसरे नाव आहे त्या मोक्षाशी समानरूप असल्याकारणाने तो परम पुरुषार्थ होय असे सिद्ध होते.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील औलूक्यदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

११ अक्षपाद–दर्शन (न्यायशास्त्र)

तत्त्वज्ञानाने मोक्ष

तत्त्वज्ञानाद् दुःखात्यन्तोच्छेदलक्षणं निःश्रेयसं भवतीति समानतन्त्रेऽपि प्रतिपादितम् । तदाह सूत्रकारः प्रमाणप्रेयेत्यादितत्त्वज्ञानान्निः श्रेयसाधिगम इति । इदं न्यायशास्त्रस्यादिमं सूत्रम ।

तत्त्वांचे ज्ञान झाल्याने दुःखाच्या आत्यन्तिक निवृत्तीचे स्वरूप असलेला मोक्ष प्राप्त होतो असे समानतन्त्र न्यायशास्त्रात सुद्धा प्रतिपादन केले आहे. कारण सूत्रकार गौतमाने म्हटले आहे – प्रमाण, प्रमेय इत्यादी तत्त्वांच्या ज्ञानामुळे निःश्रेयसाची प्राप्ती होते. न्यायशास्त्रातील हे पहिले सूत्र.

अक्षपाद (पायांत नेत्र असलेला) हे गौतमाचे नाव. गौतम हे गोत्रनाम. तर्काच्या विचारात मग्न असता चालताना विहिरीत पडला तेव्हा परमेश्वराने त्याला वर काढून पुन्हा तसे घडू नये यासाठी त्याच्या पायांत नेत्र दिले अशी त्याच्या नावासंबंधी एक दंतकथा आहे.

'तन्त्र' म्हणजे शास्त्र. न्यायशास्त्र वैशेषिकशास्त्राशी बरेच मिळतेजुळते असल्यामुळे त्याला समानतन्त्र म्हटले आहे.

'प्रमाण-प्रमेय-संशय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्त-अवयव-तर्क-निर्णय-वाद-जल्प-वितण्डा-हेत्वाभास-च्छल-जाति निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः' असे ते पहिले सूत्र आहे (न्या. सू. १·१·१). त्यात सोळा पदार्थांचा उल्लेख आहे.

न्यायसूत्रांतील विषय

न्यायशास्त्रं च पञ्चध्यायात्मकम् । तत्र प्रत्यध्यायमाह्निकद्वयम् । तत्र प्रथमाध्यायस्य प्रथमाह्निके भगवता गौतमेन प्रमाणादिपदार्थनवकलक्षणनिरूपणंविधाय द्वितीये वादादिसप्तपदार्थलक्षणनिरूपणं कृतम् । द्वितीयस्य प्रथमे संशयपरीक्षणं प्रमाणचतुष्टयाप्रामाण्यशङ्कानिराकरणं च, द्वितीयेऽर्थापत्त्यादेरन्तर्भावनिरूपणम् । तृतीयस्यप्रथम आत्मशरीरेन्द्रियार्थपरीक्षणम्, द्वितीये बुद्धिमनःपरीक्षणम् । चतुर्थस्य प्रथमे प्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गपरीक्षणम्, द्वितीये दोषनिमित्तकत्वनिरूपणवयव्यादिनिरूपणं च । पञ्चमस्य प्रथमे जातिभेदनिरूपणम्, द्वितीये निग्रहस्थानभेदनिरूपणम् ।

आणि न्यायशास्त्रात पाच अध्याय आहेत व त्यातील प्रत्येक अध्यायात दोन आन्हिके आहेत. त्यांपैकी पहिल्या अध्यायाच्या पहिल्या आन्हिकात भगवान् गौतमाने प्रमाण आदी (पहिल्या) नऊ पदार्थांच्या लक्षणांचे निरूपण करून दुसऱ्यात वाद आदी (बाकीच्या) सात पदार्थांच्या लक्षणांचे निरूपण केले आहे. दुसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या आन्हिकात संशयाचे परीक्षण आणि चार प्रमाणांच्या प्रामाण्याविषयीच्या शंकांचे निराकरण, दुसऱ्यात अर्थापत्ति आदींच्या (ह्याच प्रमाणांत होणाऱ्या) समावेशाचे निरूपण. तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या आन्हिकात आत्मा, शरीर, इंद्रिय व अर्थ यांचे परीक्षण,दुसऱ्या बुद्धी व मन यांचे परीक्षण. चौथ्या अध्यायाच्या पहिल्या आन्हिकात प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख व अपवर्ग यांचे परीक्षण, दुसऱ्यात दोषाच्या निमित्तत्वाचे

आणि अवयवी आदींचे निरूपण, पाचव्या अध्यायाच्या पहिल्या आन्हिकात जातीच्या प्रकारांचे निरूपण, दुसऱ्यात निग्रहस्थानाच्या प्रकारांचे निरूपण.

प्रमाणाचे लक्षण

मानाधीना मेयसिद्धिरिति न्यायेन प्रमाणस्य प्रथममुद्देशे तदनुसारेण लक्षणस्य कथनीयता प्रथमोद्दिष्टस्य प्रमाणस्य प्रथमं लक्षणं कथ्यतेसाधनाश्रयाव्यतिरिक्तत्वे सति प्रमाव्याप्तं प्रमाणम् । एवं च प्रतितन्त्रसिद्धान्तसिद्धं परमेश्वरप्रामाण्यं संगृहीतं भवति । यदचकथत्सूत्रकारः 'मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् (न्या. सू. २·१·६७)' इति । तथा च न्यायनयपारावारपारदृश्वा विश्वविख्यातकीर्तिरुदयनाचार्योऽपि न्यायकुसुमाञ्जलो चतुर्थे स्तबके –

मितिः सम्यक्परिच्छित्तिस्तद्वत्ता च प्रमातृता ।
तदयोगव्यवच्छेदः प्रमाणं गौतमे मते ॥ (न्या. कु. ४·५) इति ।

साक्षात्कारिणि नित्ययोगिनि परद्वारानपेक्षस्थितौ
भूतार्थानुभवे निविष्टनिखिलप्रस्ताविवस्तुक्रमः ।
लेशादृष्टिनिमित्तदुष्टिविगमप्रभ्रष्टशङ्कातुषः
शङ्कोन्मेषकलङ्किभिः किमपरैस्तन्मे प्रमाणं शिवः ॥ (न्या. कु. ४·६) इति ।

प्रमेयाची सिद्धी प्रमाणावर अवलंबून ह्या न्यायाने प्रमाणाचा उल्लेखात्मक उद्देश प्रथम केला आहे त्याला अनुसरून लक्षण सांगावयाचे असल्याने प्रथम उल्लेखिलेल्या प्रमाणाचे लक्षण प्रथम सांगतो – साधन आणि आश्रय यांच्याहून व्यतिरिक्त नसून जे प्रमेने (यथार्थ ज्ञानाने) व्याप्त असते ते प्रमाण. आणि ह्या लक्षणाच्या द्वारा प्रतितन्त्रसिद्धांतात सिद्ध झालेल्या परमेश्वराच्या प्रामाण्याचा संग्रह केला जातो. जसे सूत्रकाराने म्हटले आहे – 'आणि मंत्र व आयुर्वेद यांच्या प्रामाण्याप्रमाणे त्याचे प्रामाण्य आहे, आप्त पुरुष प्रमाण आहेत म्हणून.' आणि त्याप्रमाणे न्यायशास्त्ररूपी सागराचा पलीकडील तट ज्याने पाहिला आहे आणि ज्याची कीर्ती सर्व जगात पसरली आहे त्या उदयनाचार्याने सुद्धा आपल्या न्यायकुसुमाञ्जलीतील चौथ्या स्तबकात म्हटले आहे – 'मिती (प्रमिती, प्रमा)म्हणजे यथार्थ स्वरूपात ज्ञानाची निश्चिती. त्या मितीने जो युक्त असतो तो प्रमाता. त्या मितीशी संबंध नसण्याची निवृत्ती म्हणजे प्रमाण असे गौतमाचे मत आहे.' 'विविध शंकांच्या उद्भवामुळे दूषित होणाऱ्या इतर प्रमाणांचा काय उपयोग? मला (फक्त) शिवच प्रमाण आहे, - तो शिव की ज्याने आपल्या साक्षात्कार-स्वरूपाच्या, नित्य, आणि उपस्थितीसाठी दुसऱ्या साधनाची अपेक्षा नसलेल्या अशा, भूतकालीन पदार्थांच्या प्रत्यक्ष ज्ञानामध्ये सर्व प्रस्तुत असलेल्या वस्तूंचा (उत्पत्ति, विलय इत्यादिविषयक) क्रम साठवून ठेवला आहे आणि (पदार्थ) अंशतः न दिसल्यामुळे (त्याविषयीच्या ज्ञानात) उत्पन्न होणारे दोष दूर झालेले असल्यामुळे शंकारूपी तूस ज्याने पार उडवून लावले आहे तो (शिव).'

'साधन' म्हणजे करण, प्रत्यक्षज्ञानाचे इन्द्रियार्थसंनिकर्ष, अनुमितीचे लिंगपरामर्श इत्यादी. 'आश्रय' म्हणजे ज्ञानाचा आश्रय असलेला आत्मा. 'प्रमाव्याप्तम्' - प्रमा म्हणजे यथार्थ अनुभव अथवा ज्ञान. प्रमाण प्रमेने व्याप्त असते म्हणजे ते नेहमी प्रमेशी संबद्ध असते. 'प्रमाकरणं प्रमाणम्' अशी प्रमाणाची दुसरी व्याख्या आहे. परंतु 'प्रमाणव्याप्त' असे

म्हणण्याचा उद्देश परमेश्वर हाच एक प्रमाण आहे हे सूचित करणे हा होय. कारण तोच यथार्थ ज्ञानाशी नित्य संबद्ध आहे. इतर प्रमाणांत भ्रांती, संशय इत्यादीचा संभव असतो.

'प्रतितन्त्रसिद्धान्त' म्हणजे समानतन्त्रामध्ये सिद्ध केलेला, परंतु इतर शास्त्रांत स्वीकृत न झालेला सिद्धांत, असे न्यायसूत्रांत म्हटले आहे (समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रासिद्धः प्रतितन्त्रसिद्धान्तः, १·१·२९). परंतु समानतन्त्र जे वैशेषिक शास्त्र त्यात परमेश्वर हाच एक प्रमाण असा सिद्धांत प्रस्थापित झालेला नसल्यामुळे प्रतितन्त्र म्हणजे एकमात्र तन्त्र (अर्थात न्यायशास्त्र स्वतःच) असे समजणे आवश्यक आहे.

'तत्प्रामाण्यम्' ह्या सूत्रातील वचनात असलेला 'तत्' मुळात वेदाचा निदर्शक आहे. वेद आप्तवचन असल्याने प्रमाण होत, आणि त्याचे कारण ज्याचे ते वचन तो आप्तच प्रमाण होय. आणि हा आप्त म्हणजे परमेश्वरच असल्याकारणाने तोच एक खऱ्या अर्थाने प्रमाण.

'भूतार्थनुभवे इ.' – परमेश्वर नवीन सृष्टी मागच्याप्रमाणेच करतो (धाता यथापूर्वकल्पयत्) असे श्रुतिवचन असल्यामुळे प्रस्तुत सृष्टीतील पदार्थांचा उत्पत्ती आदींचा क्रम अगोदर ठरून गेलेला आहे. तोच क्रम अगोदरच्या सृष्टीत होता आणि त्या मागील पदार्थांचे यथार्थ ज्ञान (भूतार्थानुभव) परमेश्वराच्या ठिकाणी आहे. त्या ज्ञानात पुढील सृष्टीचा क्रम साठवलेला आहे.

तच्चतुर्विधं प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दभेदात् ।

ते प्रमाण प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आणि शब्द याप्रमाणे चार प्रकारचे आहे.

इन्द्रियार्थसंनिकर्ष हे प्रत्यक्षज्ञानाचे करण (साधकतम कारण). म्हणजे इंद्रिय व पदार्थ यांचा संयोग हे प्रत्यक्ष प्रमाण. लिङगपरामर्श (व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञान) हे अनुमितीचे करण. उदाहरणार्थ, अग्नीने व्याप्त असा धूम ह्या पर्वतावर आहे हे ज्ञान म्हणजे अनुमान प्रमाण. त्यापासून अनुमिति ही संज्ञा असलेले ज्ञान उत्पन्न होते. उपमान हे उपमितीचे करण. 'अतिदेशवाक्यस्मरणसहकृतं सदृशवस्तुज्ञानम्' असे ज्याचे लक्षण आहे. अतिदेशवाक्य म्हणजे 'गोसदृशः गवयः' अशा प्रकारचे विश्वसनीय माणसाने केलेले सादृश्यनिदर्शक विधान. अरण्यात गव्याला प्रत्यक्ष पाहिल्यावर त्या विधानाचे स्मरण झाले की उपनाम प्रमाण सिद्ध होते. त्यापासून 'हा गवा आहे' ही उपमिति उत्पन्न होते. शब्दप्रमाणाने म्हणजे आप्त (यथार्थवक्ता) मनुष्याच्या वचनाने शाब्द ज्ञान होते.

प्रमेय बारा प्रकारचे

प्रमयां यद्धि प्रतिभासते तत्प्रमेयम् । तच्च द्वादशप्रकारम् आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गभेदात् ।

यथार्थ अनुभवामध्ये जे भासमान होते (म्हणजे प्रमाणाने ज्याचे ज्ञान होते) ते प्रमेय. आणि ते आत्मा (ईश्वर व जीव), शरीर, इंद्रिय, पदार्थ, बुद्धि (ज्ञान), मन, प्रवृत्ति (कायिक, वाचिक आणि मानसिक क्रिया), दोष (प्रवृत्तीस कारणीभूत होणारे राग, द्वेष आणि मोह), प्रेत्यभाव (मृत्यूनंतर पुनर्जन्माची स्थिती),

(सुखदुःखादिरूप) फल, (आध्यात्मिक, आधिभौतिक आणि आधिदैविक असे त्रिविध) दुःख आणि अपवर्ग (मोक्ष) याप्रमाणे बारा प्रकारचे आहे.

संशय

अनवधारणात्मकं ज्ञानं संशयः । स त्रिविधः साधारणधर्मासाधारणधर्मविप्रतिपत्तिलक्षणभेदात् ।

संशय म्हणजे निश्चयात्मक स्वरूपाचे नसलेले ज्ञान. तो साधारण धर्म, असाधारण धर्म आणि विप्रतिपत्ति यांच्यामुळे होणारा असा तीन प्रकारचा आहे.

उन्नतरूपत्व हा समान धर्म असल्यामुळे 'स्थाणुर्वा पुरुषो वा' असा उत्पन्न होणारा संशय पहिल्या प्रकारचा. गन्ध हा पृथिवीचा असाधारण धर्म असल्यामुळे व त्याने पृथिवीच्या नित्यानित्यतेवर काही प्रकाश पडत नसल्यामुळे 'पृथिवी नित्या वा अनित्या वा' असा संशय शिल्लक राहतो. शब्द नित्य आहे असे मीमांसकांचे म्हणणे, अनित्य असे नैयायिकांचे. अशी मतभिन्नता (विप्रतिपत्ति) असल्यामुळे 'शब्दो नित्यो वा अनित्यो वा' असा संशय उत्पन्न होतो तो तिसऱ्या प्रकारचा.

प्रयोजन

यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तन्ते पुरुषास्तत्प्रयोजनम् । तद् द्विविधं दृष्टादृष्टभेदात् ।

जो उद्देश मनात धरून मनुष्य काही करण्यास प्रवृत्त होतात ते प्रयोजन. ते दृष्ट आणि अदृष्ट असे दोन प्रकारचे आहे.

दृष्ट म्हणजे या जगातच दृष्टोत्पत्तीस पडणारे सामान्य व्यवहारातील प्रयोजन. यज्ञात व्रीहीचे अवहनन करावयास सांगितले आहे. तूस दूर करणे हे त्याचे प्रयोजन दृष्ट; परंतु स्वर्गप्राप्ती हे यज्ञाचे प्रयोजन अदृष्ट.

दृष्टान्त

व्याप्तिसंवेदनभूमिर्दृष्टान्तः । स द्विविधः साधर्म्यवैधर्म्यभेदात् ।

दृष्टांन्त म्हणजे व्याप्तीचे ज्ञान करून देणारा आधार. तो साधर्म्यदृष्टान्त आणि वैधर्म्यदृष्टान्त याप्रमाणे दोन प्रकारचा आहे.

अनुमानातील उदाहरण-वाक्यात व्याप्तीबरोबर दृष्टान्ताचाही निर्देश असतो; जसे 'यत्र धूमस्तत्र वह्निः यथा महानसे (स्वैपाकघरात).' महानस हा साधर्म्यदृष्टान्त. व्यतिरेकव्याप्तीत वैधर्म्यदृष्टांत असतो; जसे 'यत्र वह्निर्नास्ति तत्र धूमोऽपि नास्ति यथा महाह्रदे (सरोवरात).' महाह्रद हा वैधर्म्यदृष्टान्त. यांना अनुक्रमे सपक्षदृष्टान्त आणि विपक्षदृष्टान्त असेही म्हणतात.

सिद्धान्त

प्रामाणिकत्वेनाभ्युपगतोऽर्थः सिद्धान्तः । स चतुर्विधः सर्वतन्त्रप्रतितन्त्राधिकरणाभ्युपगमभेदात् ।

सिद्धान्त म्हणजे प्रमाणसिद्ध म्हणून स्वीकृत झालेली गोष्ट. सर्वतन्त्रसिद्धान्त, प्रतितन्त्र- सिद्धान्त, अधिकरणसिद्धान्त आणि अभ्युपगमसिद्धान्त याप्रमाणे तो चार प्रकारचा आहे.

सर्वतन्त्रसिद्धान्त म्हणजे सर्व शास्त्रांना संमत असलेला सिद्धान्त; जसे, पाच ज्ञानेंद्रिये आहेत इत्यादी. प्रतितन्त्रसिद्धान्त म्हणजे त्या त्या शास्त्राचा स्वतःचा असा सिद्धान्त; जसे शब्द अनित्य आहे हा नैयायिकांचा सिद्धान्त, तर तो नित्य आहे हा मीमांसकांचा. न्यायसूत्रांत समानतन्त्रातील मान्यता सुद्धा समाविष्ट केली आहे. अधिकरणसिद्धान्त म्हणजे ज्याच्यामुळे दुसरा एक सिद्धान्त स्वीकारणे आवश्यक होते तो. उदाहरणार्थ, जगाला कर्ता आहे हे सिद्ध झाले की तो कर्ता सर्वज्ञ आहे हे मान्य करावे लागते. तेव्हा विश्वकर्तृत्वाचा सिद्धान्त हा अधिकरणसिद्धान्त. अभ्युपगमसिद्धान्त म्हणजे जो शास्त्रात स्पष्ट शब्दांत मांडलेला नसला तरी विचारांती जो स्वीकारावा लागतो असा सिद्धान्त. उदाहरणार्थ, मन ज्ञानेंद्रिय आहे हा सिद्धान्त. अभ्युपगमसिद्धान्त म्हणजे मान्य नसताही वादासाठी स्वीकारलेला सिद्धान्त असाही अर्थ केला गेला आहे.

अवयव

परार्थानुमानवाक्यैकदेशोऽवयवः । स पञ्चविधः प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनभेदात् ।

परार्थानुमानाच्या वाक्यातील एक भाग म्हणजे अवयव. प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय आणि निगमन याप्रमाणे तो पाच प्रकारचा आहे.

स्वार्थानुमान आणि परार्थानुमान असे अनुमानाचे दोन प्रकार आहेत. पहिल्यात मनुष्य मनातल्या मनात अनुमान करून एखादी गोष्ट झाली आहे या निर्णयाप्रत येतो. परार्थानुमानात दुसऱ्या मनुष्याची त्याबाबत खात्री पटविण्याचा उद्देश असतो. पर्वतावर धूम पाहिल्यावर मनातल्या मनात विचार करून तेथे अग्नि आहे असे निश्चित वाटणे हे स्वार्थानुमान. 'पर्वतो वह्निमान्' (प्रतिज्ञा), 'धूमतत्त्वात्' (हेतु), 'यत्र धूमस्तत्र वह्निः' (उदाहरण), 'तथा (वह्निव्याप्यधूमवान्) च अयं (पर्वतः)' (उपनय) आणि 'तस्मात्तथा (वह्निमान्)' (निगमन) ह्या पाच अवयवांनी युक्त परार्थानुमानवाक्याचा दुसऱ्याची खात्री पटविण्याच्या कामी उपयोग होतो.

तर्क

व्याप्यारोपण व्यापकारोपस्तर्कः । स चैकादशविधः व्याघातात्माश्रयेतरेतराश्रयचक्रकाश्रयानवस्थाप्रतिबन्धिकल्पनालाघवकल्पनागौरवोत्सर्गापवादवैजा - त्यभेदात् ।

तर्क म्हणजे व्याप्याचा आरोप केल्यामुळे होणारा व्यापाकाचा आरोप. व्याघात, आत्माश्रय, अन्योन्याश्रय, चक्रकाश्रय, अनवस्था, प्रतिबन्धिकल्पना, कल्पनालाघव, कल्पनागौरव, उत्सर्ग, अपवाद आणि वैजात्य याप्रमाणे अकरा प्रकारचा आहे.

वरील परार्थानुमान ऐकूनही पर्वतावर अग्नि आहे याविषयी कोणी साशंक राहिला तर त्याची अधिक खात्री पटविण्यासाठी 'यदि अत्र वह्निर्न स्यात् तर्हि धूमोऽपि न स्यात् (जर ह्या पर्वतावर अग्नि नसता तर तेथे धूरही दिसला नसता)' अशा स्वरूपाच्या तर्काचा अवलंब करता येतो. याने मूळ अनुमानाला बळकटी येते. यात वह्नयभाव ह्या व्याप्याचा पर्वतावर आरोप केल्यामुळे व्यापक जो धूमाभाव त्याचाही तेथे आपोप सिद्ध होतो. परंतु पर्वतावर प्रत्यक्ष दिसत असलेला धूर नाकारणे प्रतिपक्ष्याला शक्य नसल्यामुळे व्यापक धूमाभावाचा आरोप अस्वीकार्य म्हणून व्याप्य वह्नयभावाचा आरोपही अस्वीकार्य मानून त्याला वह्नीचे अस्तित्व मान्य करावे लागते. अशा रीतीने तर्क अनुमानाला उपकारक ठरतो. पण व्यापकारोप-स्वरूपाचा तर्क स्वतः अस्वीकार्य आहे.

व्याघात म्हणजे असंबद्ध अर्थ असलेले वचन, जसे 'मूकः गायति (मुका मनुष्य गातो).' आत्माश्रय म्हणजे साध्याचाच साधन म्हणून निर्देश, जसे 'इदं रजतं रजतत्वात् (हे रुपे आहे कारण ते रुपे आहे).' इतरेतराश्रय (अन्योन्याश्रय) म्हणजे दोन विधानांचे परस्परावर अवलंबित्व, जसे 'घट व पट यांचे स्वरूप वैशिष्ट्ययुक्त आहे म्हणून त्यांच्यात भेद आहे, आणि त्यांच्यात भेद आहे म्हणून ते विशिष्ट स्वरूपाचे आहेत.' (वर पूर्णप्रज्ञ-दर्शन पहा.). चक्रकाश्रय हा अन्योन्याश्रयाचा एक पायरी पुढे गेलेला प्रकार, जसे 'विशिष्ट गुण आहेत म्हणून भेद आहे, भेद आहे म्हणून तादात्म्य नाही, तादात्म्य नाही म्हणून भेद आहे, भेद आहे म्हणून विशिष्ट गुण आहेत.' प्रतिबन्धिकल्पना म्हणजे अशा तऱ्हेचा विचार प्रस्तुत करणे की ज्याच्यामुळे डाव स्वतःवरच उलटविला जातो. कोणाला 'तू गाढव आहेस' असे म्हणणे ही प्रतिबन्धिकल्पना. 'मी मनुष्य असताही जर गाढव असेन तर तू सुद्धा मनुष्य म्हणून गाढवच' असे प्रत्युत्तर संभाव्य आहे. कल्पनालाघव व कल्पनागौरव म्हणजेच आवश्यकतेपेक्षा कमी व अधिक व्यापक असा मुद्दा मांडणे. उत्सर्ग म्हणजे सामान्य नियम आणि अपवाद म्हणजे विशेष नियम. वैजात्य म्हणजे भिन्न जातीचा अथवा प्रकाराचा मुद्दा.

वस्तुतः तर्काची जी व्याख्या केली आहे ती ह्या अकरा प्रकारांना लागू पडण्यासारखी नाही. त्यांपैकी बहुतेक प्रतिपक्ष्याच्या विधानात दाखवून देता येण्यासारख्या दोषांच्या स्वरूपाचे आहेत आणि त्या कारणास्तव ते अस्वीकार्य होत. तर्क आणि हे दोष यांत अस्वीकार्यता एवढेच साम्य आहे. तेव्हा ते तर्काचे प्रकार होत असे समजणे समुचित वाटत नाही.

निर्णय

यथार्थानुभवपर्यायः प्रमितिर्निर्णयः । स चतुर्विधः साक्षात्कृत्यनुमित्युपमितिशाब्दभेदात् ।

निर्णय म्हणजे यथार्थ अनुभव हे दुसरे नाव असलेली प्रमिति अथवा प्रमा. तो साक्षात्कृति (प्रत्यक्ष ज्ञान), अनुमिती, उपमिती आणि शाब्दज्ञान याप्रमाणे चार प्रकारचा आहे.

वाद, जल्प, वितण्डा, कथा

तत्त्वनिर्णयफलः कथाविशेषो वादः । उभयसाधनवती विजिगीषुकथा जल्पः । स्वपक्षस्थापनहीनः कथाविशेषो वितण्डा । कथा नाम वादिप्रतिवादिनोः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः ।

तत्त्वासंबंधीचा निर्णय हे ज्याचे फल आहे त्या कथेच्या प्रकाराला वाद असे म्हणतात. वादात विजय मिळविण्याच्या इच्छेनेच केली जाणारी व दोन्ही पक्ष सिद्ध करू शकणारी अशी कथा म्हणजे जल्प. स्वतःचा पक्ष स्थापन करू शकणारा असा कथेचा प्रकार म्हणजे वितण्डा. कथा म्हणजे वादी आणि प्रतिवादी यांनी पक्ष आणि प्रतिपक्ष यांची (अनुक्रमे) मांडलेली बाजू.

वाद, जल्प आणि वितण्डा हे कथेचे विशिष्ट प्रकार.

हेत्वाभास

असाधको हेतुत्वेनाभिमतो हेत्वाभासः । स पञ्चविधः सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमातीतकालभेदात् ।

साध्य सिद्ध करू न शकणारी, हेतु म्हणून प्रस्तुत केली जाणारी वस्तू म्हणजे हेत्वाभास (हेतु नसताही तसा भासणारा). सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, साध्यसम आणि अतीतकाल (कालातीत) याप्रमाणे तो पाच प्रकारचा आहे.

'सव्यभिचारी'-यातील व्याप्ति व्यभिचरित व म्हणून अग्राह्य असते. याला 'अनैकान्तिक (एकाच निर्णयाप्रत न नेणारा)' असेही नाव असून याचे तीन प्रकार आहेत. (१) साधारण – यात हेतु सपक्ष व विपक्ष दोन्ही ठिकाणी विद्यमान असतो. उदाहरणार्थ, 'पर्वत वह्निमान् प्रमेयत्वात्' यातील हेतु प्रमेयत्व अग्नि असलेल्या व अग्नि नसलेल्या दोन्ही ठिकाणी विद्यमान आहे. (२) असाधारण – यात हेतु फक्त पक्षाच्याच ठिकाणी विद्यमान असल्यामुळे सपक्ष किंवा विपक्ष दृष्टांत संभाव्य नसतात. उदा., 'पृथिवी नित्या गन्धवत्त्वात्' यातील हेतु पृथिवीखेरीज अन्यत्र कोठे विद्यमान नाही. (३) अनुपसंहारिन् – यातील पक्ष जगातील सर्व वस्तूंचा अन्तर्भाव करणारा असल्यामुळे त्याव्यतिरिक्त सपक्ष अथवा विपक्ष दृष्टान्त शक्य नाही. उदा., 'सर्व क्षणिकं प्रमेयत्वात्'.

'विरुद्ध'- यातील हेतु साध्य सिद्ध करण्याऐवजी साध्याभाव सिद्ध करणारा असतो. उदाहरणार्थ 'शब्दः नित्यः कृतकत्वात्' यातील हेतु कृतकत्व अनित्यत्वच सिद्ध करू शकेल असा आहे.

'प्रकरणसम' – याला 'सत्प्रतिपक्ष' असेही नाव आहे. यात एका हेतूने जे सिद्ध होण्याजोगे असते त्याच्या उलट सिद्ध करणारा दुसरा तुल्यबल हेतु असतो. उदाहरणार्थ, 'शब्दः अनित्यः नित्यधर्मानुपलब्धेः' याला 'शब्दः नित्यः अनित्यधर्मानुपलब्धेः' असा प्रतिपक्ष आहे, म्हणून पहिला सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभास. दुसऱ्यालाही त्याचप्रमाणे हेत्वाभास ठरविता येईल.

'साध्यसम'-साध्याप्रमाणेच सिद्ध करावयाचा असलेला हेतु. म्हणून त्याला असिद्ध असेही नाव आहे. याचे तीन प्रकार आहेत. (१) आश्रयसिद्ध – यात पक्षच अस्तित्वात नसून निवळ काल्पनिक असतो. उदा., 'आकाशकमलं सुगन्धि पुष्पत्वात्'. (२) स्वरूपासिद्ध – यात हेतु पक्षाच्या ठिकाणी विद्यमान नसतो. उदा., 'शब्दः नित्यः चाक्षुषत्वात्'. शब्द चक्षुरिंद्रियाने ज्ञात होणारा असा नाही. (३) व्याप्यत्वासिद्ध – यातील हेतु उपाधीने युक्त असतो, म्हणून याला सोपाधिक असेही म्हणतात. उदा. 'पर्वतो धूमवान् वह्निमत्त्वात्' यात 'आर्द्रेन्धनसंयोग' ही उपाधि आहे. ओल्या लाकडांनी पेटविलेला असा अग्नि असेल तरच तेथे धूर होईल. म्हणून वह्निमत्त्व हा सोपाधिक हेतु असून त्याचे स्वतंत्रतया व्याप्यत्व असिद्ध आहे.

'कालातीत' – याला बाधित असेही नाव आहे. या हेतूने सिद्ध करावयाचे असलेले साध्य दुसऱ्या अधिक प्रबल प्रमाणाने बाधित होते. उदा., 'अग्निः अनुष्णः प्रभाश्रयत्वात्'. अग्नि अनुष्ण नाही हे अनुमानापेक्षा अधिक बलवान् अशा प्रत्यक्षप्रमाणाने सिद्ध होते.

छल

शब्दवृत्तिव्यत्ययेन प्रतिषेधहेतुश्छलम् । तत्त्रिविधम् अभिधानतात्पर्योपचारवृत्तिव्यत्ययभेदात् ।

शब्दाच्या अर्थद्योतक शक्तींचा विपर्यास करून एखाद्या गोष्टीच्या प्रतिषेधास कारणीभूत होणारा तो छल. तो अभिधाशक्ति, तात्पर्यशक्ति व लक्षणावृत्ति यांच्या विपर्यासाने तीन प्रकारचा आहे.

अभिधावृत्तीच्या विपर्यासाचे उदाहरण – 'नवकम्बलोऽयम्'. यातील नवीन या अर्थी वापलेल्या 'नव' शब्दाचा नऊ असा अर्थ करून ते विधान चूक आहे असे प्रतिपादणे हा छलाचा पहिला प्रकार. तात्पर्य वृत्तीचा विपर्यास 'ब्राह्मणे विद्या' ह्या विधानाचा करता येतो. सामान्यतः ब्राह्मण विद्यासंपन्न असतात असे त्याचे तात्पर्य असता ब्राह्मण मूर्खही असतात असे म्हणून ते खोडून काढण्याचा प्रयत्न करणे हा दुसरा प्रकार. 'मञ्चाः क्रोशन्ति' याचा लक्षणावृत्तीने मंचावरील मनुष्य ओरडतात असा अर्थ अभिप्रेत असता वाच्यार्थाचा अवलंब करून मंच कसे ओरडतील असे विचारणे हा छलाचा तिसरा प्रकार.

जाति

स्वव्याघातकमुत्तरं जातिः । सा चतुर्विंशतिधा साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्ण्यावर्ण्यविकल्पसाध्यप्राप्त्यप्रप्तिसङ्गप्रतिदृष्टान्तानुत्पत्तिसंशयप्रकरणहेत्वर्थापत्तयविशेषोपपत्तयुलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानित्यकार्यसमभेदात् ।

जाति म्हणजे स्वतःला विघातक असे उत्तर. साधर्म्यसमा, वैधर्म्यसमा, उत्कर्षसमा, अपकर्षसमा, वर्ण्यसमा, अवर्ण्यसमा, विकल्पसमा, साध्यसमा, प्राप्तिसमा, अप्राप्तिसमा, प्रसङ्गसमा, प्रतिदृष्टान्तसमा, अनुत्पत्तिसमा, संशयसमा, प्रकरणसमा, हेतुसमा,अर्थापत्तिसमा, अविशेषसमा, उपपत्तिसमा, उपलब्धिसमा, अनुपलब्धिसमा, नित्यसमा, अनित्यसमा आणि कार्यसमा याप्रमाणे जाती चोवीस प्रकारची आहे.

वादीने एखादे विधान केले असता त्याला उत्तर म्हणून प्रतिवादीने साधर्म्य, वैधर्म्य इत्यादीवर आधारलेले आक्षेप घेणारे विधान म्हणजे जाति. वादामध्ये असे उत्तर देणे दूषणीय आहे म्हणून त्या उत्तराचे आपोआपच खंडन होते, म्हणजे स्वविघातक असते. जातीत दोन्ही विधानांतील साम्यावर भर असलेला दिसतो.

(१) साधर्म्यसमा – वादीने 'शब्दः अनित्यः कृतकत्वात् घटवत्' असे म्हटले असता 'शब्दः नित्यः अमूर्तत्वात् आकाशवत्' असे उत्तर हे साधर्म्यसमजातीचे उदाहरण. दोन्ही विधाने साधर्म्यावर आधारित आहेत – शब्द व घट आणि शब्द व आकाश यांमधील. पण दुसऱ्यातील व्याप्ति असिद्ध म्हणून ते दूषणीय.

(२) वैधर्म्यसमा – 'शब्दः अनित्यः कृतकत्वात्, यन्न कृतकं तन्न अनित्यं यथा आकाशम्' यावर 'शब्दः नित्यः अमूर्तत्वात्, यन्न अमूर्तं तन्न नित्यं यथा घटः' हे उत्तर. दोन्हींत विपक्षदृष्टांतांचा उपयोग आहे म्हणून ही जाति वैधर्म्यसमा.

(३) उत्कर्षसमा – यात प्रतिवादी पक्षावर एका अधिक गुणाचा आरोप वादीच्या विधानाच्या बळावरच करतो. 'शब्दः अनित्यः कृतकत्वात् घटवत्' यावर 'घटवत् शब्दः मूर्तः अपि स्यात्'. हा आरोप अर्थातच अस्वीकार्य असतो. यातील उत्कर्ष फक्त प्रतिवादीच्या विधानात आहे. म्हणून साम्याचा निर्देश अप्रस्तुत वाटतो.

(४) अपकर्षसमा – यात असलेला गुण नाही असे प्रतिपादिले जाते. वरील उदाहरणात 'घटवत् शब्दः अश्राव्यः अपि स्यात्'. पण शब्द श्राव्य असल्यामुळे त्याच्या ह्या गुणाचा प्रतिषेध अस्वीकार्य आहे.

(५) वर्ण्यसमा – वरील उदाहरणात शब्दाचे कृतकत्व कंठ, तालु, ओष्ठ इत्यादीच्या व्यापाराने उत्पन्न होते, तसे ते घटाच्या बाबतीत होत नाही; कुंभकाराच्या व्यापाराने ते उत्पन्न होते – असा प्रतिवादीने घेतलेला आक्षेप हे ह्या जातीचे उदाहरण. वर्णन करावयाचा असलेला कृतकत्व-रूप धर्म दोन्ही बाबतीत समान आहे.

(६) अवर्ण्यसमा – वरीलप्रमाणे घटाच्या कृतकत्वासारखे शब्दाचे कृतकत्व कुम्भकारव्यापारज नाही असा उलट प्रकारचा आक्षेप घेणे.

(७) विकल्पसमा – शब्द आणि घट दोन्ही कृतक असले तरी ज्याप्रमाणे एक अमूर्त व दुसरा मूर्त आहे त्याप्रमाणे एक (घट) अनित्य व दुसरा (शब्द) नित्य असे का असू शकणार नाही अशा प्रकारचा आक्षेप घेणे.

(८) साध्यसमा – शब्द घटाप्रमाणे अनित्य आहे तर घट शब्दाप्रमाणे श्रवणेंद्रियग्राह्यही होईल असा आक्षेप घेणे.

(९) प्राप्तिसमा – प्राप्ति म्हणजे हेतु व साध्य यांमधील साहचर्यरूप संबंध. तो अनिश्चित आहे असे मानून आक्षेप घेणे. उदा., 'शब्दः अनित्यः कृतकत्वात्' यावर 'शब्दः कृतकः अनित्यत्वात्' असे दिलेले उत्तर. ते ग्राह्य नाही, कारण सर्व अनित्य पदार्थ कृतक नाहीत.

(१०) अप्राप्तिसमा – यातील आक्षेपात हेतु व साध्य यांत साहचर्य नसते, क्वचित विरोधही असतो. उदा., 'शब्दः नित्यः इन्द्रियग्राह्यत्वात् (अथवा) कृतकत्वात्' असे दिलेले उत्तर.

(११) प्रसङ्गसमा प्रसङ्ग म्हणजे अनवस्थाप्रसङ्ग. शब्दाचे कृतकत्व सिद्ध करणारा हेतु कोणता, तो हेतु सिद्ध करणारा दुसरा हेतु. त्यासाठी तिसरा याप्रमाणे अनवस्थाप्रसंग दाखविणे, तसेच घटाच्या अनित्यत्वाचा हेतुपरंपरेमुळे अनव– स्थाप्रसंग दाखविणे म्हणजे प्रसङ्गसमा.

(१२) प्रतिदृष्टान्तसमा – घटाचा दृष्टान्त अनित्यत्वसाधक असेल तर आकाशाचा प्रतिदृष्टान्त नित्यत्वसाधक आहे अशा प्रकारचे उत्तर. 'प्रयत्नेन विभाव्यमानत्व' हा हेतु उभयत्र अभिप्रेत आहे.

(१३) अनुत्पत्तिसमा – शब्दाच्या उत्पत्तीच्या अगोदर त्याच्या ठिकाणी कृतकत्व हा हेतु विद्यमानच नसल्यामुळे तो अनित्यत्व वगैरे काहीही सिद्ध करू शकणार नाही असा आक्षेप घेणे.

(१४) संशयसमा – ज्या इंद्रियाने घटाचे ग्रहण होते त्या इंद्रियाने घटत्व सामान्याचेही ग्रहण होते. दोन्ही इंद्रियग्राह्य आहेत. तेव्हा कृतक म्हणून घटाप्रमाणे शब्द अनित्य असे म्हटले तर इंद्रियग्राह्य असल्यामुळे घटत्वसामान्याप्रमाणे तो नित्यही आहे असा संशय व्यक्त करणे हे ह्या जातीचे उदाहरण.

(१५) प्रकरणसमा – 'शब्दः अनित्यः कृतकत्वात्' याला 'शब्दः नित्यः श्राव्यत्वात् शब्दत्ववत्' असे दिलेले विरोधी उत्तर, व्याप्ति असिद्ध असल्यामुळे ते अस्वीकार्य आहे.

(१६) हेतुसमा – यात हेतूची तिन्ही कालातील साधकत्वाची असंभाव्यता दाखविली जाते. शब्दाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वात नसलेले कृतकत्व काही सिद्ध करू शकणार नाही. शब्दोत्पत्तीनंतर ते अस्तित्वात आले तर त्याचा उपयोग नाही, कारण शब्दाबरोबर अनित्यत्वही असल्यामुळे ते अगोदरच सिद्ध झालेले असते. आणि अनित्यत्व व कृतकत्व एकदमच उत्पन्न होतात असे मानले तर एक हेतु व दुसरे साध्य हे ठरविण्यास साधन नाही. या उत्तरात ज्ञापक हेतु हा कारक हेतु आहे असे समजले असल्यामुळे ते अस्वीकार्य आहे.

(१७) अर्थापत्तिसमा – शब्द अनित्य आहे याचा अर्थ शब्दाव्यतिरिक्त इतर सर्व गोष्टी नित्य आहेत असा करून घटाच्या अनित्यतेवर आक्षेप घेणे.

(१८) अविशेषसमा – कृतकत्वामुळे शब्द व घट यांत फरक नाही असे मानले तर प्रमेयत्वामुळे शब्द व इतर सर्व पदार्थ यांतही काही फरक नाही हे मानावे लागेल असा आक्षेप घेणे.

(१९) उपपत्तिसमा – जर कृतकत्वामुळे शब्दाच्या अनित्यतेची उपपत्ती लागते तर निरवयवत्वामुळे त्याच्या नित्यत्वाची उपपत्ती का लागू नये असा आक्षेप घेणे.

(२०) उपलब्धिसमा – कृतकत्व ह्या हेतूवाचूनही शब्द अनित्य असल्याचे दिसून येते, उदाहरणार्थ वाऱ्याने झाडाची फांदी मोडली असता होणारा आवाज तत्काळ नष्ट होतो अशा प्रकारे आक्षेप घेणे.

(२१) अनुपलब्धिसमा – शब्द कृतक नाही, कारण जी उत्पत्ती म्हणून मानली जाते तिच्याही पूर्वी शब्द अस्तित्वात असतो, फक्त आवरणामुळे त्याची उपलब्धि होत नाही अशा तऱ्हेचा आक्षेप घेणे.

(२२) नित्यसमा – शब्दाच्या अनित्यतेबाबत हे अनित्यत्व स्वतः नित्य आहे की अनित्य असा प्रश्न विचारून दोन्ही पर्याय अस्वीकार्य असल्याचे दाखवून – अनित्यत्व नित्य तर शब्दही नित्य ठरेल आणि ते अनित्य तरीही तो नित्य होईल – आक्षेप घेणे. असा आक्षेप घेणे अन्याय्य आहे.

(२३) अनित्यसमा – कृतकत्वामुळे घटाप्रमाणे शब्द अनित्य, तर प्रमेयत्वामुळे सर्वच पदार्थ घटासारखे असल्याकारणाने ते सर्व अनित्य ठरतील असा आक्षेप घेणे.

(२४) कार्यसमा – 'शब्दः अनित्यः कार्यत्वात्' असे म्हटले तर कार्य जन्य असते तसे ते ज्ञाप्यही असू शकते; जन्य कार्य अनित्य हे मान्य, पण ज्ञाप्य कार्य नित्यही असते असा आक्षेप घेणे.

ही उदाहरणे अभ्यंकरशास्त्रींना अनुसरून दिली आहेत.

निग्रहस्थान

पराजयनिमित्तं निग्रहस्थानम् । तद् द्वाविंशतिप्रकारम् प्रतिज्ञाहानिप्रतिज्ञान्तरप्रतिज्ञाविरोधप्रतिज्ञासंन्यासहेत्वन्तरार्थान्तरनिरर्थकाविज्ञातार्थापार्थकाप्राप्तकालन्यूनाधिकपुनरूक्ताननुभाषणाज्ञानाप्रतिभाविक्षेपमतानुज्ञापर्यनुयोज्योपेक्षणनिरनुयोज्यानुयोगापसिद्धान्तहेत्वाभासभेदात् ।

निग्रहस्थान म्हणजे वादात होणाऱ्या पराजयाचे कारण. प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञासंन्यास, हेत्वन्तर, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थक, अप्राप्तकाल, न्यून, अधिक, पुनरुक्त, अननुभाषण, अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण, निरनुयोज्यानुयोग, अपसिद्धान्त आणि हेत्वाभास याप्रमाणे निग्रहस्थान बावीस प्रकारचे आहे.

(१) प्रतिज्ञाहानि – प्रतिपक्ष्याने आक्षेप घेतल्यावर पूर्वीच्या प्रतिज्ञेचा त्याग. 'शब्दः अनित्यः इन्द्रियग्राह्यत्वात्' ह्या प्रतिज्ञेवर नित्य असलेले सामान्य सुद्धा इन्द्रियग्राह्य आहे असा आक्षेप घेतल्यावर मूळ प्रतिज्ञेचा त्याग करून 'अस्तु तर्हि शब्दः नित्यः' असे म्हणणे. (२) प्रतिज्ञान्तर – वरील आक्षेपानंतर सामान्य सर्वगत आहे असे म्हणून 'असर्वगतः शब्दः अनित्यः' अशी सुधारलेली प्रतिज्ञा करणे. (३) प्रतिज्ञाविरोध –प्रतिज्ञावाक्य आणि हेतुवाक्य यांच्यात विरोध असणे. उदाहरणार्थ, 'द्रव्यं गुणादिभन्नम् गुणाद्भिन्नत्वेन अनुपलम्भात्'. (४) प्रतिज्ञासंन्यास – प्रतिपक्ष्याने कोंडीत पकडल्यावर 'असे कोण म्हणाले होते' असे म्हणून केलेली प्रतिज्ञा नाकारणे.

(५) हेत्वन्तर – प्रस्तुत केलेल्या हेतूवर आक्षेप घेतल्यानंतर त्यात दुरुस्ती करणे. 'शब्दः अनित्यः बाह्येन्द्रियप्रत्यक्षत्वात्' यावर सामान्य बाह्येन्द्रियप्रत्यक्ष आहे पण ते अनित्य नाही असा आक्षेप घेतला असता 'सामान्यवत्त्वे सति' अशी हेतूला पुस्ती जोडणे. त्याने सामान्याची व्यावृत्ती होते. कारण सामान्याचे सामान्य नसल्यामुळे ते सामान्यवत् नाही. (६) अर्थान्तर – हेतूचा निर्देश केल्यावर अप्रस्तुत गोष्टीचे – 'हेतु' शब्दाची व्युत्पत्ती इत्यादीचे – विवेचन करणे. (७) निरर्थक – उदाहरणार्थ, 'कचटतप' हा शब्द नित्य आहे वगैरे स्वरूपाची प्रतिज्ञा. (८) अविज्ञातार्थ – श्लेषयुक्त, दुर्बोध वगैरे शब्दांच्या उपयोगामुळे किंवा घाईघाईने उच्चारल्यामुळे त्रिवार उच्चारल्यावरही ज्याचा अर्थ कोणाच्या ध्यानात येत नाही असे वचन. (९) अपार्थक – पूर्वापरसंबंधरहित 'दाडिमानि दश, षडपूपाः' (दहा डाळिंबे, सहा पुऱ्या)' यासारखे अथवा योग्यतादिविरहित 'वह्निना सिञ्चति (अग्नीने शिंपडतो)' यासारखे वचन. (१०) अप्राप्तकाल – प्रतिज्ञा, हेतु आदी अनुमानवाक्ये उलटसुलट करणे. (११) न्यून – अनुमानाच्या पाच वाक्यांपैकी एखाद्या वाक्याचा उपयोग न करणे. (१२) अधिक – एका हेतूने अथवा उदाहरणाने काम भागत असता आणखी हेतु अथवा उदाहरण प्रस्तुत करणे. (१३) पुनरुक्त – तेच अथवा पर्यायी शब्द असलेले वचन पुन्हा पुन्हा उच्चारणे.

(१४) अननुभाषण – 'यावर काय ते बोला' असे त्रिवार सांगितल्यावरही काही न बोलणे. (१५) अज्ञान – प्रतिपक्ष्याच्या वचनाचा अर्थ स्पष्ट असताही न समजणे. (१६) अप्रतिभा – दुसऱ्याच्या वचनाचा अर्थ समजूनही त्यावर उत्तर न सूचणे. (१७) विक्षेप – शौच आदीचे निमित्त शोधून वादात व्यत्यय आणणे. (१८) मतानुज्ञा –दुसऱ्याने व्यक्त केलेले मत खोडून न काढल्यामुळे ते मान्य असल्याची अप्रत्यक्षपणे कबुली देणे.

(१९) पर्यनुयोज्योपेक्षण – आक्षेपार्ह वचनाची उपेक्षा करून त्यावर आक्षेप न घेणे. (२०) निरनुयोज्यानुयोग – आक्षेपार्ह नसलेल्या वचनावर आक्षेप घेणे. (२१) अपसिद्धान्त – एखाद्या सिद्धान्ताचा स्वीकार केल्यावर वादाच्या ओघात त्या सिद्धान्तापासून ढळणे. (२२) हेत्वाभास – यांचे वर्णन वर आले आहे.

‘न्यायशास्त्र’ नावाची समर्पकता

ननु प्रमाणादिपदार्थषोडशके प्रतिपाद्यमाने कथमिदं न्यायशास्त्रमिति व्यपदिश्यते । सत्यम् । तथाप्यसाधारण्येन व्यपदेशा भवन्तीति न्यायेन न्यायस्य परार्थानुमानापरपर्यायस्य सकलविद्यानुग्राहकतया सर्वकर्मानुष्ठानसाधनतया प्रधानत्वेन तथा व्यपदेशो युज्यते । तथाभाणि सर्वज्ञेन ‘सोऽयं परमो न्यायो विप्रतिपन्नपुरुषं प्रति प्रतिपादकत्वात् तथा प्रवृत्तिहेतुत्वाच्च । (न्या. सू. १·१·१ वार्तिक)’ इति । पक्षिलस्वामिना च सेयमान्वीक्षिकी विद्या प्रमाणादिभिः पदार्थैः प्रविभज्यमाना –

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे परीक्षिता ॥
(न्या. सू. भाष्य १·१·१) इति ।

या शास्त्रात प्रमाण आदी सोळा पदार्थांचे प्रतिपादन असता त्याला न्यायशास्त्र असे का म्हणतात अशी शंका घेतली तर ती रास्त आहे. तथापि, जी गोष्ट असाधारण (प्रधान) असते तिच्या अनुरोधाने नाव दिले जाते ह्या न्यायाला अनुसरून परार्थानुमान हे दुसरे नाव असलेला जो न्याय तो सर्व विद्यांना उपकारक असल्यामुळे सर्व कर्मांच्या अनुष्ठानाचे साधन असल्याकारणाने त्याला या शास्त्रात प्रमुख स्थान आहे, यास्तव त्याचे नाव शास्त्राला देणे योग्य आहे. भासर्वज्ञाने त्याप्रमाणे म्हटले आहे –‘हे पञ्चावयव वाक्य विरुद्ध बाजू घेणाऱ्या पुरुषाला उद्देशून प्रतिपादन करणारे, तसेच प्रवृत्तीला कारणीभूत होणारे असल्यामुळे सर्वोच्च असे प्रमाण आहे.’ आणि (वात्स्यायन) पक्षिलस्वामीने (आपल्या भाष्यात म्हटले आहे) – ‘प्रमाण आदी (सोळा) पदार्थांमध्ये विभागली जाणारी ही आन्वीक्षिकी विद्या (न्यायशास्त्र) इतर सर्व शास्त्रांना दिव्याप्रमाणे प्रकाशित करणारी, सर्व कर्मांना साधनीभूत होणारी, सर्व धर्मांचा आश्रय असणारी अशी विद्यांच्या निर्देशात प्रमाण सिद्ध झाली आहे.’

चतुर्थ चरणात ‘शश्वदान्वीक्षिकी मता’ असा पाठभेद असलेला वात्स्यायनाचा श्लोक कौटिलीय अर्थशास्त्राच्या विद्यासमुद्देश नावाच्याच प्रकरणात आढळतो (कौ. अ. १·२·१२). परंतु त्या ग्रंथात आन्वीक्षिकी म्हणजे न्यायशास्त्र नसून सांख्य, योग आणि लोकायत ही तीन शास्त्रे असल्याचे म्हटले आहे. ‘सांख्य योगो लोकायतं चेत्यान्वीक्षिकी (कौ. अ. १·२·१०)’. त्या ग्रंथातील हा श्लोक अगोदरचा यात संशय नाही.

तत्त्वज्ञानाने मोक्षप्राप्तीची प्रक्रिया

ननु तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसं भवतीत्युक्तम्, तत्र किं तत्त्वज्ञानादनन्तरमेव निःश्रेयसं संपद्यते ।नेत्युच्यते । किं तु तत्त्वज्ञानाद् ‘दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः (न्या. सू. १·१·२)’ इति । तत्र मिथ्याज्ञानं नामानात्मनि देहादावात्मबुद्धिः । तदनुकूलेषु रागः, तत्प्रतिकूलेषु द्वेषः । वस्तुतस्त्वात्मनः प्रतिकूलमनुकूलं वा न किंचिद्वस्त्वस्ति । परस्परानुबन्धित्वाच्च रागादीनां मूढो रज्यति रक्तो मुह्यति, मूढः कुप्यति कुपितो मुह्यतीति । ततस्तैर्दोषैः प्रेरितः प्राणी प्रतिषिद्धानि शरीरेण हिंसास्तेयादीन्याचरति, वाचा अनृतादीनि, मनसा परद्रोहादीनि । सेयं पापरूपा प्रवृत्तिरधर्मः । शरीरेण प्रशस्तानि दानपरपरित्राणादीनि, वाचा हितसत्यादीनि, मनसा अजिघांसादीनि । सेयं पुण्यरूपा प्रवृत्तिर्धर्मः । सेयमुभयी प्रवृत्तिः । ततः स्वानुरूपं प्रशस्तं निन्दितं वा जन्म पुनः शरीरादेः प्रादुर्भावः । तस्मिन् सति

प्रतिकूलवेदनीयतया बाधनात्मकं दुःखं भवति । न ह्यप्रवृत्तस्य दुःखं प्रत्यापद्यत इति कश्चित्प्रपद्यते । त इमे मिथ्याज्ञानादयो दुःखान्ता अविच्छेदेन प्रवर्तमानाः संसारशब्दार्थो घटीचक्रवन्निरवधिरनुवर्तते ।

तत्त्वज्ञानामुळे मोक्षप्राप्ती होते असे म्हटले आहे, तर तत्त्वज्ञान झाले की तात्काळ मोक्ष मिळतो का असा प्रश्न विचारला तर त्याचे नाही असे उत्तर आहे. परंतु तत्त्वज्ञान झाल्यानंतर दुःख, जन्म, प्रवृत्ती, दोष आणि मिथ्याज्ञान यांपैकी नंतरनंतरच्या गोष्टीचा लोप झाल्यामुळे अगोदरअगोदरच्या गोष्टीचा लोप होऊन त्यापासून मोक्षप्राप्ती होते. त्यांपैकी मिथ्याज्ञान म्हणजे आत्म्याहून भिन्न असलेल्या देह आदींच्या ठिकाणी ते आत्मा आहेत अशी कल्पना. त्यांना अनुकूल असलेल्या गोष्टींविषयी प्रेम आणि त्यांना प्रतिकूल असलेल्या गोष्टींविषयी द्वेष (हे भाव उत्पन्न होतात). खरोखर पाहता आत्म्याला प्रतिकूल किंवा अनुकूल अशी कोणतीही गोष्ट नाही. आणि प्रेम आदी (भाव) एकमेकाशी संबद्ध असल्यामुळे मोहवश झालेला मनुष्य रागाविष्ट होतो आणि रागाविष्ट झाला की मोहात पडतो, तसेच मोहवश झालेला मनुष्य क्रोधाविष्ट होतो आणि क्रुद्ध मनुष्य मोहवश होतो. नंतर त्या (राग, द्वेष आणि मोह) दोषांनी प्रेरित होऊन मनुष्यप्राणी निषिद्ध कर्मे – शरीराने हिंसा, स्तेय आदी, वाचेने असत्य-भाषण आदी, मनाने दुसऱ्यांचा द्रोह आदी – आचरितो. ती ही पापस्वरूपाची प्रवृत्ति, जिला अधर्म असे म्हणतात. प्रशस्त अशी कर्मे शरीराने – दान, दुसऱ्याचे रक्षण इत्यादी, वाणीने हितकर, सत्य इत्यादी भाषण, मनाने अहिंसेची धारणा इत्यादी – म्हणजे पुण्यस्वरूपाची प्रवृत्ति, अर्थात धर्म. अशी ही दोन प्रकारची प्रवृत्ति. त्यानंतर त्या प्रवृत्तींना अनुरूप असा प्रशस्त अथवा निंद्य असा जन्म प्राप्त होतो, म्हणजे पुन्हा शरीर आदींचा प्रादुर्भाव होतो. तो जन्म झाला की प्रतिकूल अशी जाणीव होत असल्याकारणाने पीडेच्या स्वरूपाचे दुःख उत्पन्न होते. कारण जो (कर्म करण्यास) प्रवृत्त झाला नाही त्याला दुःख होते असे कोणी समजत नाही. मिथ्याज्ञानापासून प्रारंभ होऊन दुःख अंती असलेले हे (पाच) पदार्थ मध्ये खंड न पडता सतत चालू राहतात तेव्हा तोच संसार शब्दाचा अर्थ आणि तो (संसार) रहाटगाडग्याप्रमाणे सारखा चालू असून त्याला अंत नाही.

यदा कश्चित्पुरुषधौरेयः पुराकृतसुकृतपरिपाकवशादाचार्योपदेशेन सर्वमिदं दुःखायतनं दुःखानुषक्तं च पश्यति तदा तत्सर्व हेयत्वेन बुध्यते । ततस्तन्निर्वर्तकमविद्यादि निवर्तयितुमिच्छति । तन्निवृत्त्युपायश्च तत्त्वज्ञानमिति । कस्यचिच्चतसुभिर्विधाभिर्विभक्तं प्रमेयं भावयतः सम्यग्दर्शनपदवेदनीयतया तत्त्वज्ञानं जायते । तत्त्वज्ञानान्मिथ्याज्ञानमपैति । मिथ्याज्ञानापाये दोषा अपयन्ति । दोषापाये प्रवृत्तिरपैति । प्रवृत्त्यपाये जन्मापैति । जन्मापाये दुःखमत्यन्तं निवर्तते । सा आत्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिरपवर्गः । निवृत्तेरात्यन्तिकत्वं नाम निवर्त्यसजातीयस्य पुनस्तत्रानुत्पाद इति । तथा च पारमर्ष सूत्रम् 'दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः (न्या. सू. १·१·२)' इति ।

जेव्हा एखादा श्रेष्ठ पुरुष पूर्वी केलेल्या पुण्याच्या परिपाकामुळे आचार्याच्या उपदेशाच्या साहाय्याने सर्व संसार दुःखाचे आश्रयस्थान आणि दुःखाने परिपूर्ण असल्याचे पाहतो तेव्हा ते सर्व त्याज्य आहे अशी त्याला जाणीव होते. मग त्या संसाराला निष्पन्न करणाऱ्या अविद्या (मिथ्याज्ञान) आदीची निवृत्ती करण्याची त्याला इच्छा होते. आणि त्याच्या निवृत्तीचा उपाय तत्त्वज्ञान (असे त्याच्या लक्षात येते). एखाद्याच्या ठिकाणी चार प्रकारांनी विभिन्न झालेल्या प्रमेयावर विचार करीत असता सम्यग्दर्शन हे नाव असलेले तत्त्वज्ञान उत्पन्न होते. तत्त्वज्ञान झाले की मिथ्याज्ञान दूर होते. मिथ्याज्ञान दूर झाले की दोष दूर होतात. दोष दूर झाले की प्रवृत्ति नाहिशी होते. प्रवृत्ति नाहिशी झाली की (पुनर्) जन्म होत नाही. आणि जन्म झाला नाही म्हणजे दुःखाची

कायमची (आत्यन्तिकी) निवृत्ती होते. दुःखाची कायमची निवृत्ती म्हणजे मोक्ष. निवृत्तीचा कायमपणा म्हणजे जे दूर करावयाचे असते (उदा., दुःख) त्याच्याच जातीची गोष्ट पुन्हा तेथे उत्पन्न न होणे. ह्या सर्व अर्थाचे ऋषिश्रेष्ठ गौतमाचे सूत्र आहे 'दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष आणि मिथ्याज्ञान यांपैकी नंतरनंतरच्या गोष्टीचा लोप झाल्यामुळे अगोदरआगोदरच्या गोष्टीचा लोप होऊन त्यापासून मोक्षप्राप्ती होते.'

'चतसृभिः विधाभिः' म्हणजे उद्देश, लक्षण, परीक्षा व विभाग या चार प्रकारांनी.

'अपयन्ति' – मुळात 'अपयान्ति' आहे. पण 'अपाय' व 'अपैति' यांप्रमाणे 'इ' धातूचे रूप अधिक उचित.

अपवर्ग म्हणजे दुःखाचा आत्यंतिक उच्छेद हे सर्वमान्य

ननु दुःखात्यन्तोच्छेदोऽपवर्ग इत्येतदद्यापि कफोणिगुडायितं वर्तते । तत्कथं सिद्धवत्कृत्य व्यवह्रियत इति चेत्, मैवम् । सर्वेषां मोक्षवादिनामपवर्गदशायामात्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिरस्तीत्यस्यार्थस्य सर्वतन्त्रसिद्धान्तसिद्धतया घण्टापथत्वात् । तथा हि आत्मोच्छेदो मोक्ष इति माध्यमिकमते दुःखोच्छेदोऽस्तीत्येतावत्तावदविवादम् ।

दुःखाचा आत्यन्तिक उच्छेद म्हणजे मोक्ष हे अद्याप कोपराला गूळ चिकटला आहे या समजुतीप्रमाणे संशयित आहे, तेव्हा ते सिद्ध झाले आहे असे धरून कसे चालता असा आक्षेप घेतला तर तो बरोबर नाही. कारण, सर्व मोक्षवाद्यांच्या मते मोक्षाच्या स्थितीत दुःखाची आत्यन्तिक निवृत्ती होते; तेव्हा सर्व शास्त्रांना संमत अशा सिद्धान्तानुसार हे मत सिद्ध झालेले असल्यामुळे ते राजमार्गाप्रमाणे (सर्वांना उपयोगी पडणारे) आहे. उदाहरणार्थ, माध्यमिक बौद्धांचे आत्म्याचा उच्छेद म्हणजे मोक्ष असे जे मत आहे त्यात दुःखाचा उच्छेद होतो हा विचार समाविष्ट आहे हे वादातीत आहे.

कफोणी म्हणजे कोपर. त्याला गूळ चिकटला आहे ही समजूत जोपर्यंत संशयित आहे तोपर्यंत तो हस्तगत करण्याचे प्रयत्न व्यर्थ होत. तद्वत दुःखोच्छेद म्हणजे मोक्ष हे जोपर्यंत सिद्ध झालेले नाही तोपर्यंत दुःखाच्या उच्छेदाचे प्रयत्न व्यर्थ होत. अशी शक्यता आहे की 'कफोणी' शब्द कोपर या अर्थी वापरला नसून एखाद्या दूरस्थित, अदृश्य वस्तूचा तो वाचक असावा. तशा वस्तूतील गुळाचे अस्तित्व संशयित असण्याचा अधिक संभव आहे. 'कफोणि' म्हणजे कफनी शक्य आहे? गूळ समजून कोपर चाटण्याची कल्पना विशेष हृद्य नाही.

आत्म्याचा उच्छेद असंभाव्य

अथ मन्येथाः शरीरादिवदात्मापि दुःखहेतुत्वादुच्छेद्य इति तन्न संगच्छते, विकल्पानुपपत्तेः । किमात्मा ज्ञानसंतानो विविक्षितस्तदतिरिक्तो वा । प्रथमे न विप्रतिपत्तिः । कः खल्वनुकूलमाचरति प्रतिकूलमाचरेत् । द्वितीये तस्य नित्यत्वे निवृत्तिरशक्यविधानैव । अनित्यत्वे प्रवृत्त्यनुपपत्तिः । व्यवहारानुपत्तिश्चाधिकं दूषणम् । न खलु कश्चित्प्रेक्षावानात्मनस्तु सर्व प्रियं भवतीति सर्वतः प्रियतमस्यात्मनः समुच्छेदाय प्रवर्तते । सर्वो हि प्राणी सति धर्मिणि मुक्त इति व्यवहरति ननु ।

जर तुम्ही (माध्यमिक बौद्धांनी) असे मत मांडले की शरीर आदीप्रमाणे आत्मा सुद्धा दुःखास कारण असल्यामुळे त्याचा उच्छेद केला पाहिजे, तर ते सुसंगत नाही, कारण त्यामुळे पुढील विकल्पांची उपपत्ती लागत नाही. आत्मा म्हणजे संतानवाही ज्ञान की त्याव्यतिरिक्त दुसरे काही? पहिल्या विकल्पात आमचा तुमच्याशी वाद नाही (कारण बद्धावस्थेतील ज्ञानसंतानाचा उच्छेद झाला पाहिजे असे आमचेही मत आहे). स्वतःला अनुकूल असलेल्या वर्तणुकीला विरोध कोण करील? दुसऱ्या पर्यायात तो (ज्ञानसंतानव्यतिरिक्त आत्मा) नित्य असल्यास त्याच्या उच्छेदाविषयी विधान करणेच अशक्य आहे. तो अनित्य असल्यास (त्याच्या उच्छेदाच्या) प्रवृत्तीची उपपत्ती लागणार नाही. व्यवहाराची उपपत्ती लागणार नाही हा त्यात आणखी दोष. 'सर्व काही आत्म्याच्या कामनापूर्तीसाठी प्रिय होते' असे असताना कोणता विचारशील मनुष्य सर्व बाजूंनी सर्वांत अधिक प्रिय असलेल्या आपल्या आत्म्याच्या उच्छेदासाठी प्रयत्न करील? शिवाय, सर्व लोक (मुक्तत्व ह्या) धर्माने युक्त असलेला पदार्थ असतो म्हणूनच 'मुक्त' असे म्हणतात, नाही का?

विज्ञानवाद्यांचे मत अग्राह्य

धर्मिनिवृत्तौ निर्मलज्ञानोदयो महोदय इति विज्ञानवादिवादे सामग्र्यभावः सामानाधिकरण्यानुपपत्तिश्च । भावनाचतुष्टयं हि तस्य कारणमभीष्टम् । तच्च क्षणभङ्गपक्षे स्थिरैकाधारासंभवाल्लङ्घनाभ्यासादिवदनासादितप्रकर्ष न स्फुटमभिज्ञानमभिजनयितुं प्रभवति । सोपप्लवस्य ज्ञानसंतानस्य बद्धत्वे निरुपप्लवस्य च मुक्तत्वे यो बद्धः स एव मुक्त इति समानाधिकरण्यं न संगच्छते ।

धर्मीची (म्हणजे ज्ञानाला आश्रयभूत असलेल्या आत्म्याची) निवृत्ती होऊन विशुद्ध ज्ञानाचा उदय म्हणजे मोक्ष ह्या विज्ञानवादी (योगाचार) बौद्धांच्या मतावर कारणीभूत सामग्रीचा अभाव आणि बद्ध व मुक्त यांच्यातील सामानाधिकरण्याची अनुपपत्ती हे दोन आक्षेप संभवतात. कारण, भावनाचतुष्टय हे मोक्षाचे कारण असे त्यांना अभिप्रेत आहे. परंतु क्षणिकत्ववादात त्याला स्थिरस्वरूपाचा एक आधार संभाव्य नसल्यामुळे लंघनाचा अभ्यास इत्यादीप्रमाणे त्यात प्रकृष्टता निर्माण न झाल्याकारणाने ते (भावनाचतुष्टय) स्फुट स्वरूपाचे ज्ञान उत्पन्न करण्यास असमर्थ ठरते. आणि उपप्लवाने युक्त ज्ञानसंतान बद्ध आणि उपप्लवरहित ज्ञानसंतान मुक्त असे असल्यामुळे जो बद्ध तोच मुक्त ह्या सामानाधिकरण्याची संगती लागत नाही.

विज्ञानवादी बौद्धांचे हे मत बौद्धदर्शनात अधिक विस्ताराने मांडले आहे. भावनाचतुष्टय म्हणजे सर्व दुःख आहे, सर्व क्षणिक आहे, सर्व स्वलक्षण आहे आणि सर्व शून्य आहे ह्या चार भावना. त्या प्रकृष्ट झाल्या तरच महोदयाचे (मोक्षाचे) साधन होतील; परंतु क्षणिकत्वामुळे त्यांना स्थिर आधारच नाही, तेव्हा त्यांचा प्रकर्ष होणे शक्य नाही, म्हणजेच त्या महोदयास कारणीभूत होणार नाहीत असा हा पहिला आक्षेप आहे. 'लङ्घन' म्हणजे उडी मारणे. पायाखाली स्थिर असा एक आधार असल्याशिवाय उडी मारण्याच्या अभ्यासाने त्यात प्रकर्ष साध्य होणार नाही.

'उपप्लव' म्हणजे मूलतः शुद्ध असलेल्या ज्ञानात उत्पन्न होणारा अज्ञानरूपी अथवा मिथ्याज्ञानरूपी दोष.

जैनमताचे निराकरण

आवरणमुक्तिर्मुक्तिरिति जैनजनाभिमतोऽपि मार्गो न निसर्गतो निरर्गलः । अङ्ग भवान् पृष्टो व्याचष्टां किमावरणम् । धर्माधर्मभ्रान्तय इति चेत्, इष्टमेव । अथ देहमेवावरणम्, तथा च तन्निवृत्तौ पञ्जरान्मुक्तस्य शुकस्येवात्मनः । सततोर्ध्वगमनं मुक्तिरिति चेत्, तदा वक्तव्यम् किमयामात्मा मूर्तोऽमूर्तो वा । प्रथमे निरवयवः सावयवो वा । निरवयवत्वे निरवयवो मूर्तः परमाणुरिति परमाणुलक्षणापत्त्या परमाणुधर्मवदात्मधर्माणामतीन्द्रियत्वं प्रसजेत् । सावयवत्वे यत्सावयवं तदनित्यमिति प्रतिबन्धबलेनानित्यत्वापत्तौ कृतप्रणाशाकृताभ्यागमौ निष्प्रतिबन्धौ प्रसरेताम् । अमूर्तत्वेन गमनमनुपपन्नमेव, चलनात्मिकायाः क्रियायाः मूर्तत्वप्रतिबन्धात् ।

आवरणापासून मुक्तता म्हणजे मोक्ष हे जैनांना मान्य असणारे मत सुद्धा नैसर्गिक रीतीने आक्षेपांपासून मुक्त असे नाही. महाराज, आपण (जैनांनी) आम्ही विचारतो त्या प्रश्नाचे उत्तर द्यावे – हे आवरण कोणते? धर्म, अधर्म आणि भ्रान्ति ह्या तीन गोष्टी म्हणजे आवरण असे म्हणालात तर ते आम्हालाही इष्ट आहे. जर देह हेच आवरण आणि ते दूर झाल्यावर पिंजऱ्यातून मोकळा सुटलेल्या पोपटाप्रमाणे आत्म्याचे सतत वर वर जाणे ही मुक्ति असे म्हणालात तर आम्हाला सांगा की हा आत्मा मूर्त आहे की अमूर्त? मूर्त असल्यास त्याला अवयव आहेत की नाहीत? अवयव नसल्यास अवयव रहित व मूर्त असा परमाणूच असल्यामुळे आत्म्याला परमाणूचे लक्षण लागू पडून परमाणूचे धर्म जसे अतीन्द्रिय आहेत तसे आत्म्याचे धर्मही अतीन्द्रिय ठरतील. जर त्याला अवयव असतील तर सावयव पदार्थ अनित्य असतो ह्या व्याप्तीच्या बळावर तो अनित्य ठरून कृतकर्माचा नाश व न केलेल्या कर्माचा फलोपभोग हे दोन दोष अनिर्वेधपणे पसरत जातील. आणि जर आत्मा अमूर्त आहे असे म्हणालात तर (वर) जाण्याची क्रिया अनुपपन्न ठरेल; कारण चलनाच्या स्वरूपाची क्रिया ही मूर्तत्वाशीच प्रतिबद्ध आहे.

प्रतिबन्ध म्हणजे व्याप्ति.

चार्वाकमताचे निराकरण

पारतन्त्र्यं बन्धः स्वातन्त्र्यं मोक्ष इति चार्वाकपक्षेऽपि स्वातन्त्र्यं दुःखनिवृत्तिश्चेत्, अविवादः । ऐश्वर्यं चेत्, सातिशयतया सदृक्षतया च प्रेक्षावतां नाभिमतम् ।

परतंत्रता म्हणजे बंध आणि स्वतंत्रता म्हणजे मोक्ष ह्या चार्वाकाच्या मतात सुद्धा स्वतंत्रतेचा अर्थ दुःखनिवृत्ती असा असेल तर काही वाद नाही. पण स्वातंत्र्याचा अर्थ ऐश्वर्य असा असेल तर ते विचारवंतांना मान्य होणार नाही, कारण ऐश्वर्यापेक्षा अधिक किंवा तितकीच श्रेयस्कर गोष्ट संभाव्य आहे (पण मोक्षाच्या बाबतीत त्याहून अधिक अथवा तितकेच श्रेयस्कर दुसरे काही असणे शक्य नाही. तो निरतिशय आणि निरुपम असा आहे).

सांख्यांचे निराकरण

प्रकृतिपुरुषान्यत्वख्यातौ प्रकृत्युपरमे पुरुषस्य स्वरूपेणावस्थानं मुक्तिरिति सांख्याख्यातेऽपि पक्षे दुःखोच्छेदोऽस्त्येव । विवेकज्ञानं पुरुषाश्रयं प्रकृत्याश्रयं वेत्येतावदवशिष्यते । तत्र पुरुषाश्रयमिति न श्लिष्यते, पुरुषस्य कौटस्थ्यावस्थाननिरोधापातात् । नापि प्रकृत्याश्रयः, अचेतनत्वात्तस्याः । किं च प्रकृतिः प्रवृत्तिस्वभावा निवृत्तिस्वभावा वा । आद्येऽनिर्मोक्षः, स्वभावस्यानपायात् । द्वितीये संप्रति संसारोऽस्तमियात् ।

प्रकृति आणि पुरुष परस्पराहून भिन्न आहेत असा प्रत्यय येऊन प्रकृति निवृत्त झाली म्हणजे पुरुषाची जी स्वतःच्या स्वरूपात अवस्थिती तीच मुक्ति ह्या सांख्यांनी पुरस्कारलेल्या मतात सुद्धा दुःखाचा उच्छेद अभिप्रेत आहेच. फक्त एवढाच प्रश्न शिल्लक राहतो की हे भिन्नतेचे ज्ञान पुरुषाच्या आश्रयाने असते की प्रकृतीच्या? त्यांपैकी पुरुषाच्या आश्रयाने हे पटण्यासारखे नाही, कारण त्यायोगे पुरुषाची जी कूटस्थ रूपात (अविचलित) अवस्थिती मानली आहे तिला प्रतिबंध केल्यासारखे होईल. आणि प्रकृति सुद्धा त्या ज्ञानाचा आश्रय असणार नाही, कारण ती अचेतन आहे. शिवाय, प्रकृतीचा स्वभाव प्रवृत्ति की निवृत्ति असा प्रश्न उपस्थित होतो. प्रवृत्ति असे म्हटले तर मोक्षच मिळणार नाही, कारण स्वभाव काही जात नाही. निवृत्ति असे म्हटले तर आत्ताच सर्व संसाराचा अस्त होईल.

कुमारिलाच्या मताचा विचार

नित्यनिरतिशयसुखाभिव्यक्तिर्मुक्तिरिति भट्टसर्वज्ञाद्यभिमतेऽपि दुःखनिवृत्तिरभिमतैव । परं तु नित्यसुखं न प्रमाणपद्धतिमध्यास्ते । श्रुतिस्तत्र प्रमाणमिति चेत्, न । योग्यानुपलब्धिबाधिते तदनवकाशात् । अवकाशे वा ग्रावप्लवेऽपि तथाभावप्रसङ्गात् ।

नित्य आणि सर्वोच्च अशा सुखाची अभिव्यक्ति म्हणजे मोक्ष ह्या भट्ट सर्वज्ञ (कुमारिल) आदींच्या मतात सुद्धा दुःखनिवृत्ति अभिप्रेत आहेच. परंतु नित्यसुखाची (त्या अवस्थेत) विद्यमानता प्रमाणाला धरून नाही. त्याबाबतीत ('सर्वान् कामानश्रुते सह ब्रह्मणा विपश्चिता –तै. १·१ ' इत्यादी) श्रुती प्रमाण आहेत असे म्हटले तर ते बरोबर नाही, कारण उचित असलेली गोष्ट उपलब्ध न झाल्याकारणाने बाधित होत असल्यामुळे त्या श्रुतीला अवकाश नसतो. जर तेव्हाही अवकाश असतो असे मानले तर ('प्लवन्ते ग्रावाणः – षड्विंश ब्रा. ५·१२ ' या श्रुतीच्या आधारे) दगड पाण्यावर तरतात हे सुद्धा प्रमाणसिद्ध मानण्याचा प्रसंग येईल.

योग्यानुपलब्धि म्हणजे प्रत्यक्षादी प्रमाणांनी सिद्ध असलेली गोष्ट (योग्य) श्रुतीत न आढळणे. दगड पाण्यावर तरत नाहीत हे प्रत्यक्षसिद्ध आहे. ती गोष्ट श्रुतिवचनात आढळत नाही (म्हणजे त्याच्या विरुद्ध असे विधान त्यात आढळते) म्हणून ते श्रुतिवचन बाधित होते. मुक्तावस्थेत मन व इंद्रिये यांचा अभाव असल्याकारणाने सुखोपभोग शक्य नाही ह्या अनुमानामुळे 'कामोपभोग घेतात' हे श्रुतिवचन बाधित होते.

ननु सुखाभिव्यक्तिर्मुक्तिरिति पक्षं परित्यज्य दुःखनिवृत्तिरेव मुक्तिरिति स्वीकारः क्षीरं विहायारोचकग्रस्तस्य सौवीररुचिमनुभावयतीति चेत्, तदेतन्नाटकपक्षपतितं त्वद्वच इत्युपेक्ष्यते । सुखस्य सातिशयतया सदृक्षतया बहुप्रत्यनीकाक्रान्ततया साधनप्रार्थनपरिक्लिष्टतया च दुःखाविनाभूतत्वेन विषानुषक्तमधुवद् दुःखपक्षनिक्षेपात् ।

यावर जर असा अक्षेप घेतला की सुखाची अभिव्यक्ति म्हणजे मुक्ति ह्या मताचा त्याग करून दुःखनिवृत्ति म्हणजेच मोक्ष ह्या मताचा स्वीकार करणे म्हणजे ज्याच्या तोंडाला बिलकुल चव नाही अशा मनुष्याला दूध न देता कांजीची चव घ्यायला लावण्यासारखे आहे, तर तुमचा हा आक्षेप नाटकी स्वरूपाचा (सामान्य व्यवहाराहून भिन्न, काल्पनिक) असल्याकारणाने आम्ही त्याची उपेक्षा करतो. सुख हे (मोक्षाप्रमाणे) निरतिशय स्वरूपाचे नसल्याकारणाने, (मोक्षासारखे) निरुपम नसल्याकारणाने, अनेक विरोधी गोष्टींनी आक्रान्त होत असल्याकारणाने आणि त्याच्या साधनांची अभ्यर्थना करणे क्लेशप्रद असल्याकारणाने ते कधीही दुःखापासून मुक्त नसते म्हणून विषमिश्रित मधाप्रमाणे ते दुःखातच जमा होते.

नन्वेकमनुसंधित्सतोऽपरं प्रच्यवत इति न्यायेन दुःखवत्सुखमप्युच्छिद्यत इत्यकाम्योऽयं पक्ष इति चेत्, मैवं संस्थाः, सुखसंपादने दुःखसाधनबाहुल्यानुषङ्गनियमेन तप्तायःपिण्डे तपनीयबुध्द्या प्रवर्तमानेन साम्यापातात् । तथा हि न्यायोपार्जितेषु विषयेषु कियन्तः सुखखद्योताः कियन्ति दुःखदुर्दिनानि । अन्यायोपार्जितेषु तु यद्भविष्यति तन्मनसापि चिन्तयितुं न शक्यमिति । एतत्स्वानुभवमप्रच्छादयन्तः सन्तो विदांकुर्वन्तु विदां वरा भवन्तः ।

तस्मात्परिशेषात्परमेश्वरानुग्रहवशाच्छ्रवणादिक्रमेणात्मतत्त्वसाक्षात्कारवतः पुरुषधौरेयस्य दुःखनिवृत्तिरात्यन्तिकी निःश्रेयसमिति निरवद्यम् ।

एकाचे अनुसंधान (शोध) करीत असता दुसरा हातातून गळून जातो ह्या न्यायानुसार दुःखाप्रमाणे सुखाचा सुद्धा उच्छेद होईल म्हणून (दुःखनिवृत्ति म्हणजे मोक्ष) हे मत इष्ट नाही अशी शंका उपस्थित करणे उचित नाही. कारण, सुख प्राप्त करण्याचे प्रयत्न दुःखास कारणीभूत होणाऱ्या गोष्टींच्या विपुलतेने ग्रस्त असतात असा नियम असल्याकारणाने (सुखसंपादन करू पाहणाऱ्या मनुष्याचे) तापलेल्या लोखंडाच्या गोळ्याला सुवर्ण समजून प्रवृत्त होणाऱ्या मनुष्याशी साम्य प्रस्थापित होईल. उदाहरणार्थ, न्यायाने मिळविलेल्या गोष्टींच्या संबंधातही सुखरूपी काजवे किती (अल्प) आणि दुःखरूपी मेघाच्छादित वर्षादिन किती (असंख्य)! अन्यायाने मिळविलेल्या गोष्टींच्या बाबतीत तर काय होईल याची कल्पनाही करणे शक्य नाही. आपण विद्वच्छ्रेष्ठ सज्जन आहात, तेव्हा आपला स्वतःचा अनुभव दडवून न ठेवता हे सर्व जाणून घ्यावे.

म्हणून अवशिष्ट राहिले असल्यामुळे, परमेश्वराचा अनुग्रह झाल्याकारणाने (गुरूपाशी) श्रवण इत्यादी क्रमाने ज्याला आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार झाला आहे अशा पुरुषश्रेष्ठाच्या दुःखाची आत्यन्तिक निवृत्ति म्हणजे मोक्ष हेच मत निर्दोष आहे.

सन्तः विदांवराः हे शब्द मीमांसकांना उद्देशून वापरले आहेत.

ईश्वराच्या अस्तित्वावर आक्षेप

नन्वीश्वरसद्भावे किं प्रमाणं प्रत्यक्षमनुमानमागमो वा । न तावदत्र प्रत्यक्षं क्रमते, रूपादिरहितत्वेनातीन्द्रियत्वात् । नाप्यनुमानम्, तव्द्याप्तलिङ्गाभावात् । नागमः, विकल्पासहत्वात् । किं

नित्योऽवगमयत्यनित्यो वा । आद्येऽपसिद्धान्तापातः । द्वितीये परस्पराश्रयापातः । उपमानादिकमशक्यशङ्कम् नियतविषयत्वात् । तस्मादीश्वरः शशविषाणायत इति चेत्, तदेतन्न चतुरचेतसां चेतसि चमत्कारमाविष्करोति ।

(यावर आक्षेप–) ईश्वराच्या अस्तित्वाला प्रमाण काय, प्रत्यक्ष, अनुमान की आगम? याबाबतीत प्रत्यक्षाला तर काही अवकाश नाही, कारण ईश्वर रूप आदींनी रहित असल्यामुळे इंद्रियग्राह्य नाही. अनुमानाला सुद्धा अवकाश नाही, कारण ईश्वराने व्याप्त झालेले असे कोणतेही लिङ्ग नाही. आगमाला सुद्धा अवकाश नाही, कारण पुढील दोन्ही विकल्प संभाव्य नाहीत – आगम नित्य असून ईश्वराचे ज्ञान करून देतो की अनित्य असताही ? पहिल्या पर्यायात अपसिद्धांताचा प्रसंग येईल, दुसऱ्यात अन्योन्याश्रयदोषाचा. उपमान आदी इतर प्रमाणांची तर शंका सुद्धा घेणे शक्य नाही, कारण त्यांचे विषय ठरीव आहेत. तेव्हा ईश्वर सशाच्या शिंगासारखा निवळ काल्पनिक आहे – याप्रमाणे आक्षेप घेतला तर आमचे उत्तर असे की हा युक्तिवाद तीक्ष्ण बुद्धिमान मनुष्यांच्या मनाचे समाधान करणार नाही.

'अपसिद्धान्त' – आगम नित्य असे मानल्यास तो शब्दमय असल्यामुळे शब्द नित्य असे ठरेल. पण शब्द अनित्य असा नैयायिकांचा सिद्धान्त आहे. तेव्हा त्यांच्यावर शब्द नित्य हा अपसिद्धान्त स्वीकारण्याचा प्रसंग येईल.

'परस्पराश्रय' – आगम अनित्य असे मानल्यास त्याचे प्रामाण्य त्याच्या कर्त्यावर म्हणजे ईश्वरावर अवलंबून आणि ईश्वराचे प्रामाण्य आगमावर अवलंबून याप्रमाणे अन्योन्याश्रयदोष.

ईश्वरविषयक अनुमान

विवादास्पदं नगसागरादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात् कुम्भवत् । न चायमसिद्धो हेतुः, सावयवस्य तस्य सुसाधनत्वात् । ननु किमिदं सावयवत्वम्, अवयवसंयोगित्वमवयवसमवायित्वं वा । नाद्यः, गगनादौ व्यभिचारात् । न द्वितीयः, तन्तुत्वादावनैकान्त्यात् । तस्मादनुपपन्नमिति चेत्, मैवं वादीः, समवेतद्रव्यत्वं सावयवत्वमिति निरुक्तेर्वक्तुं शक्यत्वात् । अवान्तरमहत्त्वेन वा कार्यत्वानुमानस्य सुकरत्वात् ।

(ईश्वराच्या अस्तित्वासंबंधी पुढीलप्रमाणे अनुमान आहे –) विवादाचा विषय असलेले पर्वत, सागर इत्यादींना कर्ता आहे, कारण ते कार्य आहेत, घटाप्रमाणे. आणि हा (कार्यत्व) हेतु असिद्ध आहे असे नाही. कारण सावयव पर्वतादींच्या ठिकाणी (यत् सावयवं तत् कार्यम् यथा घटः ह्या दुसऱ्या व्याप्तीच्या साहाय्याने) त्या हेतूचे अस्तित्व सहज सिद्ध करता येते. यावर जर असा आक्षेप घेतला की – सावयवत्व म्हणजे काय? अवयवांशी संयोगसंबंध असणे की समवायसंबंध असणे? पहिला पर्याय स्वीकार्य नाही, कारण त्यात (घट आदींच्या अवयवांशी संयोगाने संबद्ध असलेल्या) आकाश आदींच्या बाबतीत (अतिव्याप्तिरूप) व्यभिचार संभवून हेत्वाभास निष्पन्न होईल. दुसऱ्या पर्यायात (तन्तूंशी समवायाने संबद्ध असूनही कार्य नसलेल्या) तन्तुत्व सामान्याच्या बाबतीत तसाच व्यभिचार संभवेल. म्हणून सावयवत्वावरून कार्यत्वाचे अनुमान समुचित नाही – तर असा आक्षेप घेण्याचे कारण नाही. कारण सावयव म्हणजे समवायाने संबद्ध असलेले द्रव्य अशी व्याख्या करणे शक्य आहे. (आकाश समवेत नाही आणि तन्तुत्व द्रव्य नाही म्हणून यात वरील दोष उद्भवणार नाहीत). किंवा अवान्तरमहत्त्वाच्या साहाय्याने कार्यत्वाचे अनुमान सुगम रीतीने करता येईल.

परममहत् हे सर्वांत मोठे परिमाण, विभु पदार्थांच्या ठिकाणी असलेले. अणु हे सर्वांत लहान परिमाण. ह्या दोन टोकांच्या मध्ये असलेली परिमाणे अवान्तरमहत्. आणि ती सर्व कार्य पदार्थांच्या ठिकाणीच असतात. म्हणून 'नगसागरादिकं कार्यम्, अवान्तरमहत्त्वक्त्वात् व्यणुकादिवत्' ह्या अनुमानावर कोणी आक्षेप घेण्याचा संभव नाही. कार्यत्वावरून मग सकर्तृकत्वाचे अनुमान होते.

नापि विरुद्धो हेतुः, साध्यविपर्ययव्याप्तेरभावात् । नाप्यनैकान्तिकः, पक्षादन्यत्र वृत्तेरदर्शनात् । नापि कालात्ययापदिष्टः, बाधकानुपलम्भात् । नापि सत्प्रतिपक्षः प्रतिभटादर्शनात् । ननु नगादिकमकर्तृकं शरीराजन्यत्वात् गगनवदिति चेत् नैतत्परीक्षाक्षममीक्ष्यते । न हि कठोरकण्ठीरवस्य कुरङ्गशावः प्रतिभटो भवति । अजन्यत्वस्यैव समर्थतया शरीरविशेषणवैयर्थ्यात् । तर्ह्यजन्यत्वमेव साधनमिति चेत्, न, असिद्धेः ।

हा (कार्य) हेतु विरुद्ध हेत्वाभासही नाही, कारण तो साध्याच्या विपरीत असलेल्या (अकर्तृकत्वा-ने) व्याप्त नाही. (यत् कार्यं तद् अकर्तृकम् ही व्याप्ति बरोबर नाही). तो अनैकान्तिक (सव्यभिचार) सुद्धा नाही, कारण विपक्ष दृष्टांतात त्याचे अस्तित्व दिसण्यात येत नाही. तो कालातीत सुद्धा नाही, कारण बाधक असे दुसरे प्रमाण उपलब्ध नाही. सत्प्रतिपक्ष सुद्धा नाही, कारण त्याच्या विरुद्ध उभा ठाकेल असा प्रतिस्पर्धी हेतु दिसत नाही. 'पर्वत आदींना कोणी कर्ता नाही, कारण ते शरीराने उत्पन्न झालेले नाहीत, आकाशाप्रमाणे' (असा प्रतिस्पर्धी हेतु आहे) असे म्हटले तर ते विचार करण्याच्या योग्यतेचे आहेसे दिसत नाही. कारण क्रूर सिंहाला हरिणशावक प्रतिस्पर्धी होऊ शकत नाही. तसेच अजन्यत्व एवढाच हेतु समर्थ असता त्याला लावलेले शरीर हे विशेषण व्यर्थ आहे. तर मग अजन्यत्व एवढाच हेतु आहे असे म्हटले तर ते स्वीकार्य नाही, कारण (पर्वतादी उत्पन्न झालेले नाहीत) हे सिद्ध झालेले नाही.

नापि सोपाधिकत्वशङ्काकलङ्काङ्कुरः संभवी, अनुकूलतर्कसंभवात् । यद्ययमकर्तृकः स्यात्कार्यमपि न स्यात् । इह जगति नास्त्येव तत्कार्यं नाम यत्कारकचक्रमवधीर्यात्मानासादयेदित्येतदविवादम् । तच्च सर्व कर्तृविशेषोपहितमर्यादम् । कर्तृत्वं चेतरकारकाप्रयोज्यत्वे सति सकलकारकप्रयोक्तृत्वलक्षणं ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नाधारत्वम् । एवं च कर्तृव्यावृत्तेस्तदुपहितसमस्तकारकव्यावृत्ताकारणकार्योतपादप्रसङ्ग इति स्थूलः प्रमादः । तथा निरटङ्किशंकरकिंकरेण -

अनुकूलेन तर्केण सनाथे सति साधने ।
साध्यव्यापकताभङ्गात्पक्षे नोपाधिसंभवः ॥ इति ।

हा हेतु सोपाधिक आहे अशा तऱ्हेच्या शंकारूपी कलंकाला अंकुर फुटणे सुद्धा संभाव्य नाही, कारण त्या हेतूला अनुकूल असा तर्क संभवतो – जर ह्यांना (पर्वतादींना) कर्ता नसेल ते कार्य म्हणून असणारच नाहीत. ह्या जगात अशी कोणतीही कार्य म्हणून ओळखली जाणारी वस्तू नाही की जी कारक गोष्टींच्या समूहाला टाळून कार्यत्व प्राप्त करू शकेल याविषयी कोणाचा वाद असणार नाही. आणि त्या सर्व कारकचक्राची मर्यादा विशिष्ट कर्त्याच्या अनुरोधाने निर्धारित होते. आणि कर्तृत्व म्हणजे इतर कारक गोष्टींनी योजिले न जाता सगळ्या कारक गोष्टींची योजना करणारे असे लक्षण असणारे आणि ज्ञान, करण्याची इच्छा आणि प्रयत्न ह्यांचा आधार असलेले ते. आणि म्हणून कर्त्याचीच जर व्यावृत्ती झाली तर त्याने ठरविलेल्या इतर सर्व कारक गोष्टींचीही व्यावृत्ती

होऊन कारणाशिवायच कार्याच्या उत्पत्तीचा प्रसंग अशी मोठीच चूक होईल. त्याप्रमाणे शंकरकिंकराने स्पष्ट सांगितले आहे – 'अनुकूल अशा तर्काने हेतु संपन्न झाला म्हणजे उपाधि साध्याला व्यापक असली पाहिजे ह्या नियमाचा भंग होत असल्याकारणाने त्यापक्षी उपाधीचा संभव नाही.'

तर्काची व्याख्या मागे केली आहे. अनुमानाला तो साहाय्यक असतो.

'कारकचक्र' म्हणजे उदाहरणार्थ घट ह्या कार्याच्या संबंधात कुम्भकार (कर्ता), मृत्तिका (उदापान कारण), दण्डा, चाक (निमित्तकारण) इत्यादी. व्याकरणातील विभक्तींचे कारक (कर्ता, कर्म, करण वगैरे) येथे अभिप्रेत नाहीत हे पुढील वाक्यांवरून स्पष्ट आहे.

'कर्तृविशेषोपहितमर्यादम्' म्हणजे हे कारकचक्र कार्य उत्पन्न करण्यास प्रवृत्त होते की नाही ते कर्त्यावर अवलंबून आहे, कर्ता इतर कारकांवर अवलंबून नाही. आणि मनुष्य कर्ता तेव्हाच होतो जेव्हा तो ज्ञान, चिकीर्षा व प्रयत्न ह्यांच्या साहाय्याने इतर कारकांना कार्यप्रवण करतो.

'साध्यव्यापकताभङ्गात्' – उपाधीची व्याख्या 'साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकः' अशी आहे. सकर्तृकत्व ह्या साध्याला व्यापणारी पण कार्य ह्या साधनाला न व्यापणारी अशी कोणतीही गोष्ट नसल्यामुळे उपाधीच्या अभावी येथे सोपाधिक हेत्वाभाव संभवत नाही.

यदीश्वरः कर्ता स्यात्तर्हि शरीरी स्यादित्यादिप्रतिकूलतर्कजातं जागर्तीति चेत्, ईश्वरसिद्ध्यासिद्धिभ्यां व्याघातः । तदुदितमुदयनेन –

आगमादेः प्रमाणत्वे बाधनादनिषेधनम् ।
आभासत्वे तु सैव स्यादाश्रयासिद्धिरुद्धता ॥
(न्या. कु. ३·५) इति ।

न च विशेषविरोधः, ज्ञातत्वाज्ञातत्वविकल्पपराहतत्वात् ।

जर ईश्वर कर्ता असता तर तो शरीराने युक्त असता इत्यादी अनेक प्रतिकूल तर्क (ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करू पाहणाऱ्या वरील अनुमानाचे खंडन करण्यास) जागरूक आहेत असे म्हटले तर ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध झाले किंवा सिद्ध न झाले तरी ईश्वर कर्ता नाही ह्या मताचे खंडन होते. उदयनाने तसे म्हटले आहे 'आगम आदी प्रमाण आहेत असे मानले तर बाधित झाल्यामुळे (त्याच्या कर्तृत्वाचा) निषेध करता येणार नाही. परंतु (आगम आदी) केवळ आभास आहेत (प्रमाण नाहीत) असे मानले तर आश्रयासिद्धीचा तोच प्रबल दोष उद्भवेल.' आणि (ईश्वराच्या) विशेषामुळे (कर्तृत्वविषयक अनुमानाला) विरोध होतो असे नाही, कारण तो (विशेष) ज्ञात आहे की अज्ञात आहे ह्या विकल्पाच्या साहाय्याने तो (विरोध) परास्त करता येतो.

विरोधी अनुमान 'ईश्वरः अकर्ता अशरीरित्वात्' हे आहे. यावर ईश्वराची सिद्धी झाली किंवा न झाली तरी ते खंडित होते असे नैयायिकांचे म्हणणे. आगमप्रामाण्याने त्याचे अस्तित्व सिद्ध होते असे मानले तर त्याच प्रामाण्याने त्याचे जगत्कर्तृत्व सिद्ध होते हे मान्य करावे लागेल. जर ईश्वराचे अस्तित्व नाही असे मानले तर ह्या अनुमानातील पक्ष काल्पनिक ठरून आश्रयासिद्ध हेत्वाभासाचे ते उदाहरण होईल.

'बाधनात्' – बाधित होते ईश्वराचे अकर्तृत्व, म्हणून कर्तृत्वाचा निषेध अशक्य.

'विशेष' –वैशेषिकांना अनुसरून ईश्वराच्या ठिकाणीही विशेष आहे असे मानून त्यामुळे त्याचे कर्तृत्व मनुष्याच्या कर्तृत्वाहून भिन्न प्रकारचे आहे, तेव्हा कुम्भकारासारख्याच्या दृष्टान्ताने ईश्वराचे कर्तृत्व सिद्ध होणार नाही असा हा आक्षेप आहे. त्याचे खंडन असे –जर विशेष ज्ञात असेल तर कुम्भकाराहून ईश्वराचे जसे वैशिष्ट्य आहे तसेच घटनिर्मितीहून जगन्निर्मितीचे वैशिष्ट्य मान्य करावयास प्रत्यवाय असू नये, पण जर तो अज्ञातच असेल तर त्याच्या आधारे अनुमानाला विरोध करणे उपपन्न नाही.

परमेश्वराचे जगन्निर्माणात प्रयोजन

स्यादेतत् । परमेश्वरस्य जगन्निर्माणे प्रवृत्तिः किमर्था स्वार्था परार्था वा । आद्येऽपीष्टप्राप्त्यर्था अनिष्टपरिहारार्था वा । नाद्यः, अवाप्तसकलकामस्य तदनुपपत्तेः । अत एव न द्वितीयः । द्वितीये प्रवृत्त्यनुपपत्तिः । कः खलु परार्थं प्रवर्तमानं प्रेक्षावानित्याचक्षीत । अथ करुणया प्रवृत्तुपपत्तिरित्याचक्षीत कश्चित्, तं प्रत्याचक्षीत । तर्हि सर्वान् प्राणिनः सुखिन एव सृजेदीश्वरः, न दुःखशबलान्, करुणाविरोधात् । स्वार्थमनपेक्ष्य परदुःखप्रहाणेच्छा हि कारुण्यम् । तस्मादीश्वरस्य जगत्सर्जनं न युज्यते । तदुक्तं भट्टाचार्यैः –

प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते ।
जगच्च सृजतस्तस्य किं नाम न कृतं भवेत् ॥ इति ।

बरे, तसे असेल. पण आम्ही विचारतो की जग निर्माण करण्याची परमेश्वराची प्रवृत्ती कशासाठी होते? स्वतःसाठी की दुसऱ्यासाठी? पहिल्या पर्यायात सुद्धा प्रवृत्ती इष्टप्राप्तीसाठी होते की अनिष्टपरिहारासाठी? पहिला पर्याय संभाव्य नाही, कारण सर्व कामना परिपूर्ण झाल्या असल्याकारणाने तशी प्रवृत्ती अनुपपन्न ठरेल. त्याच कारणास्तव (अनिष्टपरिहारासाठी हा) दुसरा पर्यायही संभाव्य नाही. (दुसऱ्यासाठी ह्या मूळच्या) दुसऱ्या पर्यायात प्रवृत्तीची उपपत्ती लागणार नाही. दुसऱ्यासाठी प्रवृत्त होणाऱ्याला विचारवंत असे कोण म्हणेल? करुणेने प्रवृत्तीची उपपत्ती लागते असे जर कोणी म्हटले तर त्याला उलट म्हणावे की तसे असते तर ईश्वराने सर्व प्राणी सुखी निर्मिले असते, कोणालाही दुःखमिश्रित केले नसते, कारण ते करुणेच्या विरुद्ध झाले असते. कारण स्वतःच्या हिताची पर्वा न करता दुसऱ्याचे दुःख दूर करण्याची इच्छा म्हणजेच कारुण्य. म्हणून ईश्वराने जगाची निर्मिती केली हे मत सयुक्तिक नाही. भट्टाचार्यांनी तसे म्हटले आहे – 'कोणतेही प्रयोजन मनात नसता मंदबुद्धी मनुष्य सुद्धा काही करण्यास प्रवृत्त होत नाही. आणि जगाची निर्मिती करीत असता ईश्वराने काय काय म्हणून केले नसेल?'

श्लोकाच्या द्वितीयार्धातील प्रश्नाचे अपेक्षित उत्तर 'त्याने सर्व काही केले' असे आहे. त्यावरूनच असा निष्कर्ष निघतो की त्याच्या मनात अनेक प्रकारची प्रयोजने होती. परंतु कोणतेच प्रयोजन संभाव्य नसल्यामुळे त्याने जग निर्मिले या कल्पनेचा त्याग करावा लागतो. 'जगत्सर्जनं न युज्यते' ह्या विधानाच्या समर्थनार्थ हा श्लोक उद्धृत झाला आहे हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

अत्रोच्यते । नास्तिकशिरोमणे तावदीर्ष्याकषायिते चक्षुषी निमील्य परिभावयतु भवान् । करुणया प्रवृत्तिरस्त्येव । न च निसर्गतः सुखमयसर्गप्रसङ्गः । सृज्यप्राणिकृतसुकृतदुष्कृतपरिपाकविशेषाद्वैषम्योपपत्तेः । न च स्वातन्त्र्यभङ्गः शङ्कनीयः । स्वाङ्गं स्वव्यवधायकं न भवतीति न्यायेन प्रत्युत तन्निर्वाहात् । 'एक एव रुद्रो न द्वितीयोऽवतस्थे (तै. सं. १·८· ६)' इत्यादिरागमस्तत्र प्रमाणम् ।

याचे उत्तर देतो. हे नास्तिकशिरोमणी, जरा ईर्ष्येने कलुषित झालेले आपले नेत्र मिटून आपण विचार करा. ईश्वराची प्रवृत्ती करुणेनेच आहे. परंतु त्यामुळे स्वाभाविकपणेच सर्व सृष्टीची निर्मिती सुखमय होण्याचा प्रसंग उद्भवेल असे नाही. कारण, निर्माण करावयाचे असलेल्या प्राण्यांनी अगोदर केलेली सत्कृत्ये किंवा दुष्कृत्ये यांच्या विशिष्ट परिपाकाने जगातील विषमतेची उपपत्ती लागते. आणि (प्राण्यांच्या कर्मावर अवलंबून निर्मिती करीत असल्यामुळे ईश्वराच्या) स्वातंत्र्याला बाध येतो अशी शंका घेता येणार नाही. कारण, उलट 'स्वतःचे अंग स्वतःच्या कार्यात अडथळा उत्पन्न करीत नाही' ह्या न्यायाने ते (कर्मावलंबित्व) त्या स्वातंत्र्याला निभावूनच नेते. 'एकच रुद्र आहे, दुसरा नाही' हे श्रुतिवचन त्या (ईश्वराच्या स्वतंत्र अस्तित्वाच्या) बाबतीत प्रमाण आहे.

'स्वाङ्गं इ.' – कोणतेही कार्य करण्यासाठी मनुष्य आपल्या हस्तपादादी शरीरावयवांवर अवलंबून असतो, परंतु त्यामुळे त्याचे स्वातंत्र्य बाधित होते असे कोणी समजत नाही. त्याप्रमाणे जग हे ईश्वराच्या शरीरासारखे असल्यामुळे त्यातील कर्मरूप अवयवाचा उपयोग म्हणजे स्वातंत्र्य गमावणे नाही. उलट, त्याच्यामुळे त्या स्वातंत्र्याला वाव मिळतो.

यद्येवं तर्हि परस्पराश्रयबाधव्याधिं समाधत्स्वेति चेत्, तस्यानुत्थानात् । किमुत्पत्तौ परस्पराश्रयः शङ्क्यते ज्ञप्तौ वा । नाद्यः, आगमस्येस्वराधीनोत्पत्तिकत्वेऽपि परमेश्वरस्य नित्यत्वेनोत्पत्त्यनुपपत्तेः । नापि ज्ञप्तौ, परमेस्वरस्यागमाधीनज्ञप्तिकत्वेऽपि तस्यान्यतोऽवगमात् । नापि तदनित्यत्वज्ञप्तौ, आगमानित्यत्वस्य तीव्रादिधर्मोपेतत्वादिना सुगमत्वात् । तस्मादन्निवर्तकधर्मानुष्ठानवशादीस्वरप्रसादसिद्धावभिमतेष्टासिद्धिरिति सर्वमवदातम् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहेऽक्षपाददर्शनम् ।

असे असेल तर (ईश्वराचे अस्तित्व आगमावर अवलंबून व आगमाचे अस्तित्व व प्रामाण्य ईश्वरावर ह्या) अन्योन्याश्रयदोषरूपी व्याधीचे निराकरण करा असे म्हटले तर आमचे म्हणणे असे की हा दोष उत्पन्नच होत नाही. उत्पत्तीच्या संबंधात अन्योन्याश्रयाची शंका घेतली जाते की ज्ञानाच्या संबंधात? पहिला पर्याय संभाव्य नाही, कारण आगमाची उत्पत्ती ईश्वरावर अवलंबून असली तरी परमेश्वर नित्य असल्यामुळे त्याची उत्पत्ती अनुपपन्न आहे. ज्ञानाच्या संबंधात सुद्धा (तो दोष) संभाव्य नाही, कारण परमेश्वराचे ज्ञान आगमावर अवलंबून असले तरी आगमाचे ज्ञान (गुरुपरंपरादी) दुसऱ्या प्रकाराने होते, (ते ईश्वरावर अवलंबून नाही). आगमाच्या अनित्यत्वाच्या ज्ञानाच्या संबंधात सुद्धा हा दोष उत्पन्न होत नाही, कारण आगमाची अनित्यता त्यातील (अर्थ व शब्द यांच्या) तीव्रता आदी धर्मांच्या विद्यमानतेमुळे सहज ज्ञात होते (परमेश्वरावर ते अवलंबून नाही). म्हणून निवृत्तिपर धर्माच्या अनुष्ठानाच्या प्रभावाने ईश्वराचा प्रसाद प्राप्त झाला म्हणजे अभिप्रेत असलेल्या इष्ट गोष्टीची (मोक्षाची) प्राप्ती होते याप्रमाणे सर्व स्वच्छ आहे.

ईश्वराचे ज्ञान आगमापासून होते, त्याची उत्पती नाही. याउलट आगमाची उत्पत्ती ईश्वरापासून होते, त्याचे ज्ञान नाही. म्हणून अन्योन्याश्रय-दोष उत्पन्न होत नाही.

येथे सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील अक्षपाददर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

१२ जैमिनि–दर्शन (मीमांसाशास्त्र)

मीमांसाशास्त्र

ननु धर्मानुष्ठानवशादभिमतधर्मसिद्धिरिति जेगीयते भवता । तत्र धर्मः किंलक्षणः किंप्रमाणक इति चेत्, उच्यते । श्रूयतामवधानेन । अस्य प्रश्नस्य प्रतिवचनं प्राच्यां मीमांसायां प्रादर्शि जैमिनिना मुनिना । सा हि मीमांसा द्वादशलक्षणी ।

धर्मानुष्ठानाच्या प्रभावाने ईप्सित अर्थाची (मोक्षाची) प्राप्ती होते असे तुम्ही वारंवार उद्घोषित केले आहे. त्यातील धर्माचे लक्षण कोणते, त्याला प्रमाण काय असा प्रश्न उपस्थित केला तर सांगतो, नीट लक्ष देऊन ऐका. ह्या प्रश्नाचे उत्तर जैमिनिमुनींनी पूर्वमीमांसा-सूत्रांत दिले आहे. त्या मीमांसासूत्रांत बारा अध्याय आहेत.

'भवता' असे मीमांसकाला उद्देशून म्हटले असावे, जरी ह्या ग्रंथात हे विधान अद्याप मीमांसकांच्या तोंडी घातलेले नाही. तशा प्रकारचे विधान अक्षपाददर्शनाच्या शेवटी माधवाचार्यांनी नैयायिकांच्या तोंडी घातले आहे. तेव्हा 'भवता' हे माधवाचार्यांना उद्देशून म्हटले असण्याचाही संभव आहे.

सूत्रांतील विषयानुक्रम

तत्र प्रथमेऽध्याये विध्यर्थवादमन्त्रस्मृतिनामधेयार्थकस्य शब्दराशेः प्रामाण्यम् । द्वितीय उपोद्घातकर्मभेदप्रमाणापवादप्रयोगभेदरूपोऽर्थः । तृतीये श्रुतिलिङ्गवाक्यादिविरोधप्रतिपत्तिकर्मानारभ्याधीतबहुप्रधानोपकारकप्रयाजादियाजमानचिन्तनम् ।

त्यांपैकी पहिल्या अध्यायात विधि, अर्थवाद, मंत्र, स्मृति आणि नामधेय हे पाच प्रकारचे अर्थ असलेला जो शब्दराशी त्याच्या प्रामाण्याचा विचार केला आहे. दुसऱ्या अध्यायात (कर्मभेदाच्या विचाराला उपयुक्त असलेला) उपोद्घात, कर्माचे (भेद, कर्मभेदाच्या) प्रामाण्याला असलेले अपवाद आणि (नित्य कर्मे व काम्य कर्मे यांच्या) प्रयोगांतील भेद हे विषय आहेत. तिसऱ्या अध्यायात श्रुति, लिङ्ग, वाक्य आदी (सहा प्रमाण) व त्यांचा परस्पर विरोध, प्रतिपत्तिकर्म (उपयुक्त द्रव्यांचा विनियोग करणे), अनारभ्याधीत (आकस्मिकपणे निर्दिष्ट झालेल्या गोष्टी), पुष्कळ प्रधान कर्मांना उपकारक असलेली प्रयाज आदी कर्मे आणि यजमानाची कर्मे याचा विचार आहे.

'श्रुतिलिङ्ग-इ.' – विनियोगाच्या संबंधात श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान आणि समाख्या असे सहा प्रमाण आहेत. ते क्रमशः अधिकाधिक दुर्बल होत. श्रुति म्हणजे वेदातील प्रत्यक्ष वचन हे सर्वात श्रेष्ठ प्रमाण. उदाहरणार्थ, 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते ।' या श्रुतीत कोणत्या मंत्राचा कोणत्या क्रियेच्या वेळी विनियोग करावा ते स्पष्ट शब्दांत सांगितले आहे. श्रुतीपेक्षा लिङ्ग कमी प्रबल प्रमाण. साक्षात श्रुतिवचन नसता विनियोगास उपयुक्त अशा श्रुतीचे अनुमान करण्यास साहाय्यक ते लिङ्ग. उदाहरणार्थ, 'स्योनं त इति पुरोडाशस्य सदनं करोति ।' या स्वरूपात मंत्राच्या विनियोगाचा साक्षात म्हणजे श्रुतिप्रमाणाने निर्देश नाही. परंतु 'स्योनं ते सदनं कृणोमि' ह्या अन्यत्र आढळणाऱ्या मंत्राच्या अर्थाच्या अनुरोधाने

पुरोडाशासाठी सदन करण्याच्या वेळी त्या मंत्राचा विनियोग करावा अशा अर्थाच्या श्रुतीचे अनुमान होते. त्या मंत्राचा अर्थ हे लिङ्ग. वाक्य प्रमाण लिङ्गापेक्षा कमी प्रबल. उदाहरणार्थ, 'देवस्य त्वा सवितुः प्रसवेऽश्विनोर्बाहुभ्यां पूष्णो हस्ताभ्यामग्ने जुष्टं निर्वपामि ।' हे एक वाक्य आहे. त्यात अग्नीला करावयाच्या निर्वापाचा प्रत्यक्ष निर्देश आहे म्हणजे वाक्यातील शेवटच्या अंशात निर्वापरूपी अर्थ प्रकाशित करण्याचे सामर्थ्य प्रत्यक्षच दिसते. परंतु वाक्य एकच आहे म्हणून वाक्यप्रमाणाच्या बळावर त्यातील इतर अंशातही निर्वाप प्रकाशित करण्याचे सामर्थ्य आहे असे अनुमान निघते. वाक्य हे लिङ्गाचे अनुमान करण्यास साहाय्यक असते. प्रकरण म्हणजे उपकार्य (किं भावयेत् – ज्याची भावना करावयाची ते) आणि उपकारक (कथं भावयेत् – भावना कशी करावी ते) ह्या दोहोंची आकाङ्क्षा. त्या आकाङ्क्षेमुळे त्या दोहोंत एकवाक्यता असल्याचे अनुमान होते. उदाहरणार्थ, 'समिधो यजति' यात समिद्याग ह्या उपकारकाचा निर्देश असून उपकार्याची आकांक्षा आहे आणि दर्शपूर्णमास यागाच्या विधीत स्वर्गाविषयीच्या भावनेचा (म्हणजे उपकार्याचा) निर्देश असून उपकाराकाची आकांक्षा आहे. तेव्हा ह्या प्रकरण प्रमाणाने दोहोंचे एक वाक्य असल्याचे अनुमान होते आणि दर्शपूर्णमासात समिद्यागाचा विनियोग होतो. प्रकरण वाक्याचे अनुमापक. त्यापेक्षा दुर्बल प्रमाण स्थान. एके ठिकाणी काही इष्टींचा विधि सांगितला असून अन्यत्र तत्संबद्ध मंत्रांचा विनियोग निर्दिष्ट असता तो विनियोग यथासंख्य म्हणजे पहिल्या इष्टीत पहिल्या मंत्राचा, दुसऱ्या इष्टीत दुसऱ्या मंत्राचा याप्रमाणे करावयाचा हे स्थान प्रमाणाने अनुमित होते. सर्वात दुर्बल प्रमाण समाख्या. समाख्या म्हणजे शब्दाच्या निर्वचनाचा प्रभाव. हौत्र, औद्गात्र म्हणजे होत्याने, उद्गात्याने करावयाचे कर्म. तेव्हा ह्या शब्दांच्या उपयोगामुळे विनियोगाचे अनुमान होते.

चतुर्थे प्रधानप्रयोजकत्वाप्रधानप्रयोगकत्वजुहूपर्णतादिफलराजसूयगतजघन्याङ्गाक्षद्यूतादिचिन्ता । पञ्चमे श्रुत्यादिक्रमतद्विशेषवृद्ध्यवर्धनप्राबल्यदौर्बल्यचिन्ता । षष्ठेऽधिकारितद्धर्मद्रव्यप्रतिनिध्यर्थलोपनप्रायश्चित्तसत्रदेयवह्निविचारः । सप्तमे प्रत्यक्षवचनातिदेशशेषनामलिङ्गातिदेशविचारः ।

चौथ्या अध्यायात प्रधान कर्मांची प्रयोजकता, अप्रधान कर्मांची प्रयोजकता, जुहू पर्णमय (पलाशनिर्मित) असणे इत्यादीचे फल, राजसूय यागातील गौण अंग अक्षद्यूत इत्यादींचा विचार आहे. पाचव्या अध्यायात श्रुति आदी क्रम, त्यांचे विशेष, कर्मांची वृद्धी किंवा वृद्धीचा अभाव, श्रुति आदींचे प्राबल्य व दौर्बल्य यांचा विचार आहे. सहाव्या अध्यायात कर्म करण्यास अधिकार असलेले, त्यांचे धर्म, विहित द्रव्यांच्या जागी दुसरी द्रव्ये केव्हा घ्यावीत व केव्हा घेऊ नयेत, द्रव्यांचा लोप, प्रायश्चित्त, सत्राधिकारी, देय-अदेय, लौकिक अग्नीत होम यांचा विचार आहे. सातव्या अध्यायात प्रत्यक्ष वचनाने अतिदेश, त्या अतिदेशाचे शेष, नावामुळे अतिदेश, लिङ्गामुळे अतिदेश यांचा विचार आहे.

'प्रयोजकत्व' म्हणजे एका (प्रधान अथवा अप्रधान) कर्माचे दुसऱ्या कर्मास कारणीभूत होणे, जसे आमिक्षेचे दधि-आनयनास, वत्सापाकरणाचे शाखाच्छेदास.

'श्रुत्यादिक्रम' –विनियोगविधीच्या संबंधात जसे श्रुतिलिङ्गादी सहा प्रमाण आहेत त्याप्रमाणे प्रयोगविधीच्या संबंधात त्यातील क्रम निर्धारित करण्यासाठी श्रुति, अर्थ, पाठ, स्थान, मुख्य आणि प्रवृत्ति याप्रमाणे सहा प्रमाण आहेत. हे सुद्धा उत्तरोत्तर दुर्बलतर आहेत. 'वेदं कृत्वा वेदिं करोति' यात प्रथम वेद (दर्भमुष्टी) करणे आणि नंतर वेदि करणे हा क्रम प्रत्यक्ष शब्दांत सांगितला आहे. हे श्रुति प्रमाण. 'अग्निहोत्रं जुहोति यवागूं पचति' यात यवागूपचनाचा निर्देश नंतर असला तरी ते अग्निहोत्रासाठी असल्यामुळे ते अगोदर केले जाते, मागाहून होम. हे अर्थ (प्रयोजन) प्रमाण. पाठ प्रमाण म्हणजे वेदात पाठ असेल त्याच क्रमाने कर्मे करणे. स्थान प्रमाण म्हणजे जे ज्या स्थळी व ज्या काळी उपस्थित असेल ते प्रथम

करणे, नंतर इतर. मुख्य क्रम म्हणजे ज्या क्रमाने प्रधान कर्म त्याच क्रमाने त्याचे अंगभूत गौण कर्म करणे. प्रवृत्तिक्रम म्हणजे जो क्रम एके ठिकाणी असेल तोच दुसरीकडे ठेवणे.

'अतिदेश' म्हणजे एका संदर्भात जे करावयास सांगितले असेल ते अन्यत्र त्याप्रमाणेच करावे अशा तऱ्हेचा निर्देश. तो प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष असा असू शकतो.

अष्टमे स्पष्टास्पष्टप्रबललिङ्गातिदेशापवादविचारः । नवमे ऊहविचारारम्भसामोहमन्त्रोहतत्प्रसङ्गागतविचारः । दशमे बाधहेतुद्वारलोपविस्तारबाधकारणकार्यैकत्वसमुच्चयग्रहादिसामाप्रकीर्णनञर्थविचारः । एकादशे तन्त्रोपोद्धाततन्त्रावापतन्त्रप्रपञ्चनावापप्रपञ्चनचिन्तनानि । द्वादशे प्रसङ्गतन्त्रिनिर्णयसमुच्चयविकल्पविचारः ।

आठव्या अध्यायात स्पष्ट, अस्पष्ट आणि प्रबल लिंगांच्या द्वारा केलेले अतिदेश आणि अतिदेशांचे अपवाद यांचा विचार आहे. नवव्या अध्यायात ऊहाच्या विचाराचा प्रारंभ, सामांचा ऊह, मंत्रांचा ऊह, त्या प्रसंगाने उद्भवणारे प्रश्न यांचा विचार आहे. दहाव्या अध्यायात बाधास कारणीभूत होणारा द्वाराचा लोप, त्या लोपाचा विस्तार, बाधास कारणीभूत असणारे कार्याचे एकत्व, समुच्चय, ग्रह आदी, साम, प्रकीर्ण प्रश्न, नञ् प्रत्ययाचा अर्थ यांचा विचार आहे. अकराव्या अध्यायात तन्त्राचा उपोद्घात, तन्त्र, आवाप, तन्त्राचा विस्तार, आवापाचा विस्तार यांचा विचार आहे. बाराव्या अध्यायात प्रसङ्ग, तन्त्रींचा निर्णय, समुच्चय आणि विकल्प यांचा विचार आहे.

'ऊह' म्हणजे मंत्रातील देवता, लिंग, संख्या इत्यादीत प्रयोगवशात् बदल करणे.

'द्वार' म्हणजे करावयाचे असलेले एखादे कर्म;त्याचा लोप झाला तर त्याच्या निष्पादनासाठी व्हावयाची क्रिया बाधित होते. धान्याचे तूस काढावयाचे नसेल तर अवहननक्रिया बाधित होते. 'कार्यैकत्व' म्हणजे प्रकृतियाग व त्याची विकृति यांत एकच कार्य निर्दिष्ट असणे. ते कार्य जर त्या दोहोंत निरनिराळ्या प्रकारांनी निष्पन्न होत असेल तर विकृतीत प्रकृतीचा प्रकार (अतिदेश असताही) बाधित होतो.

'तन्त्र' म्हणजे अनेक उद्देश साध्य करणारी किंवा अनेकांना उपयुक्त होणारी एकाच वेळी केली जाणारी क्रिया, उदा., पुष्कळ मनुष्यांच्या मध्ये दिवा ठेवणे. 'आवाप' म्हणजे सुद्धा अनेक कार्यांना उपकारक एकच क्रिया, परंतु प्रत्येक वेळी स्वतंत्रपणे पुनरावृत्त होणारी, उदा., अनेकांनी केलेले भोजन. 'प्रसङ्ग' म्हणजे एका उद्देशाने केलेले असता देश, काल आणि कर्ता यांच्या ऐक्यामुळे अनुद्दिष्ट गोष्टीलाही उपकारक होणारी क्रिया, उदा., एखाद्या ठिकाणी पोहोचण्याच्या उद्देशाने चालत गेले असता पायांना व्यायाम घडवून आणणारी गमनक्रिया.

पञ्चावयव अधिकरण

तत्र 'अथातो धर्मजिज्ञासा (मी. सू. १·१·१)' इति प्रथममधिकरणं पूर्वमीमांसारम्भोपपादनपरम् । अधिकरणं च पञ्चावयवमाचक्षते परीक्षकाः । ते च पञ्चावयवा विषयसंशयपूर्वपक्षसिद्धान्तसंगतिरूपाः ।

त्या सूत्रांत 'म्हणून आता धर्माची जिज्ञासा (केली पाहिजे)' हे पहिले अधिकरण पूर्वमीमांसाशास्त्राचा आरंभ करणे उपपन्न आहे हे दाखविणारे आहे. आणि अधिकरणात पाच अवयव असतात असे जाणत्या लोकांनी सांगितले आहे. आणि विषय, संशय, पूर्वपक्ष, सिद्धान्त आणि संगति हे ते पाच अवयव.

कुमारिलभट्टाच्या अनुयायांच्या मते अवयवांत 'संगति' चा समावेश होत नसून त्याऐवजी उत्तर (पक्ष) हा अवयव मानला पाहिजे. तसेच सिद्धान्ताच्या जागी निर्णय शब्द वापरून त्याचा क्रम शेवटी लावला आहे –

विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरः ।
निर्णयश्चेति पञ्चाङ्गं शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम् ॥

पहिले अधिकरण (कुमारिलमतानुसार व्याख्या)

तत्राचार्यमतानुसारेणाधिकरणं निरूप्यते । 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः (तै. आ. २·१५)' इत्येतद्वाक्यं विषयः । 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः (१·१·२)' इति आरभ्य 'अन्वाहार्ये च दर्शनात् (१२·४·४०)' इत्येतदन्तं जैमिनीयं धर्मशास्त्रमनारभ्यमारभ्यं वेति संदेहः, अध्ययनविधेरदृष्टार्थत्वदृष्टार्थत्वाभ्याम् ।

या संबंधात आचार्य कुमारिलभट्टाच्या मताला अनुसरून ह्या अधिकरणाचे निरूपण करतो. 'वेदाचे अध्ययन केले पाहिजे' हे विधिवाक्य ह्या अधिकरणाचा विषय आहे.'कर्मास प्रवृत्त करणे हे ज्याचे लक्षण आहे तो अर्थ म्हणजे धर्म' ह्या सूत्रापासून प्रारंभ होऊन 'आणि अन्वाहार्यामध्ये दिसल्यामुळे (सुद्धा हे सिद्ध होते)' ह्या सूत्राने समाप्त होणाऱ्या जैमिनिप्रणीत धर्मशास्त्राला आरंभ करू नये की आरंभ करावा हा संशय. कारण, अध्ययनविषयक वरील विधीचे प्रयोजन अदृष्ट आहे आणि दृष्ट आहे अशी दोन्ही मते संभाव्य आहेत.

वेदाध्ययनाचे दृष्ट फल वेदातील वचनांचा अर्थबोध होणे. त्याचे अदृष्ट फल स्वर्गप्राप्ती वगैरे. जर दृष्ट फल मान्य केले तरच अर्थनिश्चितीसाठी धर्मशास्त्रास प्रारंभ करणे उपपन्न ठरेल.

पूर्वपक्ष

तत्रानारभ्यमिति पूर्वः पक्षः, अध्ययनविधेरर्थावबोधलक्षणदृष्टफलकत्वानुपपत्तेः । अर्थावबोधार्थमध्ययनविधिरिति वदन्वादी प्रष्टव्यः किमत्यन्तमप्राप्तमध्ययनं विधीयते किं वा पाक्षिकमवघातवन्नियम्यत इति । न तावदाद्यः, विवादपदं वेदाध्ययनमर्थावबोधहेतुरध्ययनत्वात्, भारताध्ययनवत्इत्यनुमानेन विध्यनपेक्षतया प्राप्तत्वात् ।

या संबंधात जेमिनीय धर्मशास्त्राला प्रारंभ करू नये असा पूर्वपक्ष. कारण, अध्ययनविधीचे अर्थावबोध असे दृष्ट फल आहे हे उपपन्न नाही. अध्ययनविधि अर्थावबोधाच्या प्रयोजनाने सांगितला आहे असे म्हणणाऱ्या वादीला विचारावे की दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाने प्राप्त न होणारे असे अध्ययन ह्या अपूर्व-विधीने सांगितले आहे की विकल्प संभवनीय असल्यामुळे व्रीहींच्या अवघाताप्रमाणे नियमन करणारा तो नियम-विधि आहे? त्यांपैकी पहिला पर्याय संभाव्य नाही; कारण, विवादविषय असलेले वेदाध्ययन अर्थावबोधासाठी आहे, कारण ते

अध्ययन आहे, महाभारताच्या अध्ययनाप्रमाणे – ह्या अनुमानाने विधीची अपेक्षा न बाळगता अध्ययन प्राप्त झालेले आहेच.

'विधिरत्यन्तमप्राप्ते नियमः पाक्षिके सति' या वचनाच्या अनुरोधाने पूर्वपक्ष्याने प्रश्न विचारला आहे.'स्वर्गकामः यजेत' हा विधि म्हणजे अपूर्व-विधि आहे, कारण स्वर्गासाठी यज्ञकर्म दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाने प्राप्त होत नाही. 'व्रीहीनवहन्ति' हा नियम-विधि आहे. व्रीहीचे तूस काढण्यासाठी उखळात कांडणे ही क्रिया अत्यन्त अप्राप्त नाही, कारण लोकात ती क्रिया नेहमीच उपयोगात येते. पण ही क्रिया पाक्षिक म्हणजे वैकल्पिक आहे. कारण व्रीहींचे तूस दुसऱ्याही प्रकारे–नखांनी सोलून अथवा जात्यात भरडून–काढता येते. यागात ह्या दुसऱ्या प्रकारांचा उपयोग केला जाऊ नये, केवळ अवघाताचाच (कांडण्याचा) केला जावा असे नियमन करण्यासाठी हा नियमविधि आहे.

अस्तु तर्हि द्वितीयः । यथा नखविदलनादिना तण्डुलनिष्पत्तिसंभवात्पाक्षिकोऽवघातोऽवश्यं कर्तव्य इति विधिना नियम्यते तथा लिखितपाठेनार्थज्ञानसंभवात्पाक्षिकमध्ययनं विधिना नियम्यत इति चेत्, नैतच्चतुरस्रम्, दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्वैधर्म्यसंभावत् । अवघातनिष्पन्नैरेव तण्डुलैः पिष्टपुरोडाशादिकरणेऽवान्तराफूर्वद्वारा दर्शपूणमासौ परमापूर्वमुत्पादयतः, नापरथा । अतोऽपूर्वमवघातस्य नियमहेतुः । प्रकृते लिखितपाठजन्येनाध्ययनजन्येन वार्थावबोधेन क्रत्वनुष्ठानसिध्देरध्ययनस्य नियमहेतुर्नास्त्येव । तस्मादर्थावबोधहेतुविचारशास्त्रस्य वैधत्वं नास्तीति ।

बरे, तर दुसरा पर्याय स्वीकारावा. ज्याप्रमाणे नखांनी सोलणे इत्यादी प्रकारांनीही तांदुळांची निष्पत्ती संभाव्य आहे म्हणून वैकल्पिक असलेला अवघात अवश्य केलाच पाहिजे याप्रमाणे नियमविधीने नियमन केले आहे त्याप्रमाणे लिखिताचे पठन करूनही अर्थबोध संभाव्य आहे म्हणून वैकल्पिक असलेल्या अध्ययनाचे ह्या विधीने नियमन केले आहे असा (सिद्धान्तपक्षाने) युक्तिवाद केला,तर तो समीचीन नाही; कारण दृष्टान्त आणि दार्ष्टान्तिक यांच्यात वैधर्म्याचा (साधर्म्याच्या अभावाचा) संभव आहे. अवघाताने (उखळात कांडून) निष्पन्न झालेल्या तांदुळांच्याच पिठाचा पुरोडाश आदी करण्याने उत्पन्न होणाऱ्या अवांतर अपूर्वाच्या (पुण्याच्या) द्वाराच दर्शनपूर्णमास इष्टी परम अपूर्व उत्पन्न करतात, इतर प्रकारे नाही. म्हणून अपूर्व हे अवघाताचे नियमन करण्याचे कारण. प्रस्तुत संबंधात लिखिताच्या पठनाने अथवा (गुरूजवळ केलेल्या) अध्ययनाने कोणत्याही प्रकारे उत्पन्न होणाऱ्या अर्थावबोधामुळे यागांचे अनुष्ठान सिद्ध होत असल्यामुळे अध्ययनाचे नियमन करणारे काही कारणच नाही. म्हणून अर्थावबोधास कारणीभूत होणारे (मीमांसारूपी) विचारशास्त्र अध्ययन-विधीमुळे आवश्यक होते हे मत बरोबर नाही.

अध्ययन म्हणजे गुरुमुखातून आलेल्या विद्येचे श्रवण. लिहिलेल्या ग्रंथाचे स्वतः पठन हे त्याहून भिन्न.

'अवान्तर' अपूर्व म्हणजे मुख्य अपूर्वाच्या अंतर्गत त्याचा अंश असलेले अपूर्व.

'वैध' म्हणजे एखाद्या विधीमुळे आवश्यक ठरणारी गोष्ट.

तर्हि श्रूयमाणस्य विधेः का गतिरिति चेत्, स्वर्गफलकोऽक्षरग्रहणमात्रविधिरिति भवान्परितुष्यतु । विश्वजिन्न्यायेनाश्रुतस्यापि स्वर्गस्य कल्पयितुं शक्यत्वात् । यथा 'स स्वर्गः सर्वान्प्रत्यविशिष्टत्वात् (मी. सू. ४·

३·१३)' इति विश्वजित्यश्रुतमप्यधिकारिणं संपादयता तद्विशेषणं स्वर्गः फलं युक्त्या निरणायि तद्वदध्ययनेऽप्यस्तु । तदुक्तम् –

विनापि विधिना दृष्टलाभान्न हि तदर्थता ।
कल्प्यस्तु विधिसामर्थ्यात्स्वर्गो विश्वजिदादिवत् ॥ इति ।

एवं च सति वेदमधीत्य स्नायादिति स्मृतिरनुगृहीता भवति । अत्र हि वेदाध्ययनसमावर्तनयोरव्यवधानमवगम्यते । तावके मते त्वधीतेऽपि वेदे धर्मविचाराय गुरुकुले वस्तव्यम् । तथा सत्यव्यवधानं बाध्येत । तस्माद्विचारशास्त्रस्य वैधत्वाभावात्पाठमात्रेण स्वर्गसिध्देः समावर्तनशास्त्राच्च धर्मविचारशास्त्रमनारम्भणीयमिति पूर्वपक्षसंक्षेपः ।

तर मग ('स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' ह्या) श्रुतीतील विधीची काय वाट असे विचारलेत तर स्वर्ग हे त्याचे फल असणारा व केवळ अक्षरांचे ग्रहण करावे असे सांगणारा तो विधि आहे या आमच्या उत्तराने तुमचे समाधान होवो. कारण जरी स्वर्ग हे त्याचे फल आहे असे श्रुतीत प्रत्यक्ष म्हटलेले नाही तरी विश्वजित्-न्यायाने त्याची कल्पना करणे शक्य आहे. ज्याप्रमाणे 'ते फल स्वर्गच आहे, कारण सर्वांना ते समान आहे' ह्या सूत्रात विश्वजित्-यागाच्या संबंधात श्रुतीत प्रत्यक्ष न निर्देशिलेला असाही अधिकारी आहे हे ठरवून त्या अधिकाऱ्याचे विशेषण-रूप स्वर्ग हे त्या यागाचे फल असा युक्तिपूर्वक निर्णय केला आहे, त्याचप्रमाणे अध्ययनविधीच्या बाबतीतही समजावे. म्हटलेच आहे 'विधीशिवायही दृष्ट फल प्राप्त होत असल्यामुळे विधि त्या (दृष्टफला) च्या उद्देशाने सांगितलेला नाही. परंतु विश्वजित् आदी यागांप्रमाणे विधीच्या बळावर स्वर्गरूप फलाची कल्पना करावी.' आणि हे मत स्वीकारले म्हणजे 'वेदाचे अध्ययन करून (समावर्तननिदर्शक) स्नान करावे' ह्या स्मृतिवचनाची उपपत्ती लागते. कारण त्यात वेदाध्ययन आणि समावर्तन यांमध्ये काही व्यवधान नाही असे दिसून येते. परंतु तुमच्या (सिद्धान्तपक्षाच्या) मतानुसार वेदाचे अध्ययन संपल्यावर सुद्धा धर्मविचारासाठी गुरुगृही राहणे आवश्यक आहे. तसे झाले तर व्यवधान नसावे ह्या निर्णयाला बाध येईल. म्हणून विचारशास्त्र विधिसंमत नाही, केवळ पठन करून स्वर्गप्राप्ती होते आणि समावर्तनासंबंधीचा नियम या (तीन) कारणांस्तव धर्मविचारशास्त्रास प्रारंभ करू नये असे पूर्वपक्षाचे थोडक्यात सार आहे.

'विश्वजित्-न्याय'–विश्वजित् यागाच्या संबंधात 'विश्वजिता यजेत' एवढेच विधिवाक्य आहे. त्यात अधिकारी कोण व त्याला कोणते फल प्राप्त होते याचा निर्देश नाही. (सामान्यतः विधिवाक्यांत तसा निर्देश असतो. उदा., 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यादी). तेव्हा विश्वजित् याग करण्याचा अधिकार कोणाला आहे आणि त्याचे फल काय असे प्रश्न उपस्थित होतात. जैमिनीने त्यांचे असे उत्तर दिले आहे, स्वर्गाची कामना सर्वांना सारखीच असते म्हणून स्वर्ग हेच फल असे समजून स्वर्गाची अभिलाषा करणारा ह्या यागाचा अधिकारी असे समजावे. ह्या न्यायाने जेथे विधीत फलाचा साक्षात् निर्देश नसेल तेथे स्वर्ग हे फल अभिप्रेत आहे असे समजता येते.

सिद्धान्त

सिद्धान्तस्तु - अन्यतः प्राप्तत्वादप्राप्तविधित्वं मास्तु । नियमविधित्वपक्षस्तु वज्रहस्तेनापि नापहस्तयितुं पार्यते । तथा हि 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' (तै. आ. २·१५) इति तव्य-प्रत्ययः प्रेरणापरपर्यायां

पुरुषप्रवृत्तिरूपार्थभावनाभाव्यामभिधाभावनां प्रत्याययति । सा ह्यर्थभावना भाव्यमाकाङ्क्षति । न तावत्समानपदोपात्तमध्ययनं भाव्यत्वेन परिरमते । अध्ययनशब्दार्थस्य स्वाधीनोच्चारणक्षमत्वस्य वाङ्मनसव्यापारस्य क्लेशार्थकस्य भाव्यत्वासंभवात् । नापि समानवाक्योपात्तः स्वाध्यायः, स्वाध्यायशब्दार्थस्य वर्णराशेर्नित्यत्वेन विभुत्वेन चोत्पत्त्यादीनां चतुर्णां क्रियाफलानामसंभवात् ।

परंतु सिद्धान्त पुढीलप्रमाणे आहे – दुसऱ्या रीतीने (लिखितपाठाने) प्राप्त होत असल्यामुळे (अध्ययनविषयक) हा विधि अपूर्व-विधि नसेल तर नसू द्या. पण तो नियम-विधि आहे हे मत इंद्राला सुद्धा खोडून काढता येणार नाही. 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' यातील तव्य-प्रत्यय प्रेरणा हे दुसरे नाव असलेल्या, पुरुषाच्या प्रवृत्तीच्या स्वरूपाची आर्थी भावना जिचे भाव्य आहे त्या शाब्दी भावनेचा प्रत्यय आणून देते. त्या आर्थी भावनेला भाव्याची आकांक्षा आहे. एकाच (अध्येतव्यम् ह्या) पदात संगृहीत झालेले अध्ययन भाव्य म्हणून स्वीकारार्ह नाही, कारण अध्ययन शब्दाचा जो अर्थ की प्रत्येक वर्णाचा यथोचित उच्चार करण्याची समर्थता तो (अर्थ) मन आणि वाणी यांच्या व्यापाराच्या स्वरूपाचा असून क्लेशावह आहे, म्हणून ते भाव्य असण्याची संभाव्यता नाही. एकाच वाक्यात समाविष्ट असलेला स्वाध्याय सुद्धा भाव्य नाही, कारण स्वाध्याय शब्दाचा जो अर्थ वेदातील वर्णराशी तो नित्य आणि विभु असल्यामुळे त्याच्या संबंधात उत्पत्ती आदी चार प्रकारची क्रियाफले संभाव्य नाहीत.

अभिधा म्हणजे शब्द. अभिधाभावनेला सामान्यपणे शाब्दी भावना म्हणतात. भावना म्हणजे एक प्रकारचा व्यापार, प्रेरित करणे, प्रवृत्त करणे अशा स्वरूपाचा. 'अध्येतव्यः' यातील तव्य-प्रत्यय पुरुषाला प्रेरित करतो, कारण तो ऐकल्यावर हा शब्द मला अध्ययनाची प्रेरणा देतो अशी त्याला प्रतीती येते. हा तव्य शब्द शाब्दी भावनेचा आश्रय. (प्रेरणा हा शाब्दी भावनेचा पर्यायवाचक शब्द आहे असे येथे म्हटले आहे). ह्या शाब्दी भावनेचे भाव्य आर्थी भावना हे आहे. भाव्य म्हणजे साध्य करावयाची म्हणून उद्दिष्ट असलेली गोष्ट. आर्थी भावना (जिला येथे अर्थभावना म्हटले आहे) पुरुषाच्या प्रवृत्तीच्या स्वरूपाची. पुरुष ह्या अर्थाच्या (पदार्थाच्या) ठिकाणी असते म्हणून आर्थी. तव्य प्रत्ययच ह्या आर्थी भावनेचाही वाचक. आर्थी भावनेचे भाव्य म्हणजे तिने साध्य करावयाची म्हणून उद्दिष्ट गोष्ट कोणती या प्रकारची आकांक्षा उत्पन्न होते. याचा अर्थ असा की, तव्य प्रत्ययाने प्रेरित झालेल्या पुरुषप्रवृत्तीने काय साध्य करणे अभिप्रेत आहे? ते भाव्य अध्ययन नाही आणि स्वाध्यायही नाही. अध्ययन भाव्य नाही, कारण ते कष्टप्रद आहे. ज्यासाठी प्रवृत्ती व्हावयाची ते सुखावह असले पाहिजे असे अपेक्षित आहे. स्वाध्याय भाव्य नाही, कारण वेद क्रियेच्या कोणत्याही प्रकारच्या फलाच्या स्वरूपाचा नाही. क्रियेची उत्पत्ती, प्राप्ति, विकार आणि संस्कार अशी चार प्रकारची फले संभवतात.पण वेद विभु असल्यामुळे त्याची प्राप्ती संभवत नाही आणि नित्य असल्यामुळे इतर तीन प्रकार संभवत नाहीत.

तस्मात्सामर्थ्यप्राप्तोऽवबोधो भाव्यत्वेनावतिष्ठते । अर्थी समर्थो विद्वानधिक्रियत इति न्यायेन दर्शपूर्णमासादिविधयः स्वविषयावबोधमपेक्षमाणाः स्वार्थबोधे स्वाध्यायं विनियुञ्जते । अध्ययनविधिश्च लिखितपाठादिव्यावृत्त्याध्ययनसंस्कृतत्वं स्वाध्यायस्यावगमयति । तथा च यथा दर्शपूर्णमासादिजन्यं परमापूर्वमवघातादिजन्यस्यावान्तरापूर्वस्य कल्पकं तथा समस्त क्रतुजन्यमपूर्वजातं क्रतुज्ञानसाधनाध्ययननियमजन्यमपूर्व कल्पयिष्यति । नियमादृष्टानिष्टौ विधिश्रवणवैफल्यमापद्येत । न च विश्वजिन्न्यायेन फलकल्पनावकल्प्यते, अर्थावबोधे दृष्टे फले सति फलान्तरकल्पनाया अयोगात् । तदुक्तम् –

लभ्यमाने फले दृष्टे नादृष्टफलकल्पना ।
विधेस्तु नियमार्थत्वान्नानर्थक्यं भविष्यति ॥ इति ।

म्हणून (अध्ययन विधीच्या) समर्थत्वामुळे प्राप्त होणारा अर्थावबोध (आर्थी भावनेचे) भाव्य म्हणून उपस्थित होतो. धनवान्, शक्तिसंपन्न आणि विद्वान असाच पुरुष यागाचा अधिकारी आहे ह्या नियमाला अनुसरून दर्शपूर्णमास आदी यागांतील विधी आपल्या विषयाचे ज्ञान व्हावे अशी अपेक्षा करून स्वाध्यायाला आपल्या स्वतःचा बोध करून देण्याच्या कामी आयोजित करतात. आणि अध्ययन-विधि लिखिताचे पठन इत्यादी इतर प्रकारांची व्यावृत्ती करून स्वाध्याय अध्ययनाने संस्कृत होतो असे दाखवितो. आणि त्यामुळे ज्याप्रमाणे दर्शपूर्णमास आदी यागांनी उत्पन्न होणारे परम अपूर्व अवघातादींनी उत्पन्न होणाऱ्या अवांतर अपूर्वाची कल्पना करावयास लावते, त्याप्रमाणे सर्व ऋतूंमुळे उत्पन्न होणारा संपूर्ण अपूर्वाचा साठा ऋतूंच्या ज्ञानास साधनीभूत असणाऱ्या अध्ययनाच्या नियमनाने उत्पन्न होणाऱ्या अपूर्वाची कल्पना करावयास लावील. जर नियमविधीचे (अपूर्वरूप) अदृष्ट फल मान्य केले नाही तर त्या विधीचे श्रवण व्यर्थ ठरेल. आणि विश्वजित्-न्यायाने (स्वर्ग-) फलाची कल्पना करता येणार नाही, कारण अर्थावबोध हे दृष्ट फल संभाव्य असता दुसऱ्या फलाची कल्पना करणे उचित नाही. म्हटलेच आहे –'दृष्ट फल प्राप्त होणे शक्य असता अदृष्ट फलाची कल्पना करता येत नाही. आणि (अध्ययन-) विधि नियमनाच्या उद्देशाने केलेला असल्यामुळे तो निरर्थक होणार नाही.'

'सामर्थ्यप्राप्तः' – सामर्थ्य म्हणजे निरर्थकतेचा अभाव. विधीला जर भाव्य नसेल तर तो विधि निरर्थक ठरेल. तेव्हा अध्ययनविधीला भाव्य आवश्यक म्हणून (अध्ययन व स्वाध्याय दोन्ही असंभाव्य ठरल्यामुळे अवशिष्ट राहिलेला) अर्थावबोध हाच भाव्य म्हणून उपस्थित होतो.

'समर्थः' म्हणजे आंधळा, मुका वगैरे नसलेला मनुष्य.

स्वाध्याय संस्कृत होतो म्हणजे अध्ययन करणारावर संस्कार होतात. स्वतः वेदावर कसलाही संस्कार होत नाही.

ननु वेदमात्राध्यायिनोऽर्थावबोधानुदयेऽपि साङ्गवेदाध्यायिनः पुरूषस्यार्थावबोधसंभवाद्विचारशस्त्रस्य वैफल्यमिति चेत्, तदसमञ्जसम् । बोधमात्रसंभवेऽपि निर्णयस्य विचाराधीनत्वात् । तद्यथा 'अक्ताः शर्करा उपदधाति (तै. ब्रा. ३·१२·५.)' इत्यत्र घृतेनैव न तैलादिनेत्ययं निर्णयो व्याकरणेन निगमेन निरुक्तेन वा न लभ्यते, विचारशास्त्रेण तु तेजो वै घृतमिति वाक्यशेषवशादर्थनिर्णयो लभ्यते । तस्माद्विचारशास्त्रस्य वैधत्वं सिद्धम् ।

केवळ वेदाचे अध्ययन करणाराला अर्थावबोध होत नसला तरी ज्याने षडंगांसहित वेदाचे अध्ययन केले आहे अशा मनुष्यास अर्थावबोध होण्याचा संभव असल्यामुळे विचारशास्त्र व्यर्थ आहे अशी शंका घेतली तर ते समंजसपणाचे नाही, कारण नुसत्या बोधाचा संभव असला तरी निर्णय विचारावरच अवलंबून असतो. उदाहरणार्थ, 'माखलेले वाळूचे खडे ठेवतो' यात घृतानेच (माखलेले), तैल आदींनी नाही हा निर्णय व्याकरणामुळे किंवा वेदातील उक्तिमुळे किंवा निरुक्तामुळे प्राप्त होत नाही; परंतु विचारशास्त्राच्या साहाय्याने त्या वाक्याचा जो अवशिष्ट अंश 'घृत हे तेज आहे' त्याच्या प्रभावाने त्या अर्थाचा निर्णय प्राप्त होतो. म्हणून (मीमांसारूपी) विचारशास्त्र विधीला उपयुक्त आहे हे सिद्ध होते.

न च वेदमधीत्य स्नायादिति शास्त्रं गुरुकुलनिवृत्तिपरं व्यवधानप्रतिबन्धकं बाध्येतेति मन्तव्यम् । स्नात्वा भुङ्क्ते इतिवत्पूर्वापरीभावसमानकर्तृकत्वमात्रप्रतिपत्त्या अध्ययनसमावर्तनयोर्नैरन्तर्याप्रतिपत्तेः । तस्माद्विधिसामर्थ्यादेवाधिकरणसहस्रात्मकं पूर्वमीमांसाशास्त्रमारम्भणीयम् ।

इदं चाधिकरणं शास्त्रेणोपोद्घातत्वेन संबध्यते । तदाह – 'चिन्तां प्रकृतसिद्ध्यर्थामुपोद्घातं प्रचक्षते ।' इति ।

आणि असे समजण्याचे कारण नाही की यामुळे 'वेदाध्ययन करून समावर्तनस्नान करावे' ह्या गुरुगृहातून निवृत्त व्हावे असे सांगणाऱ्या आणि (त्या दोन क्रियांतील) व्यवधानाला प्रतिबंध करणाऱ्या शास्त्रवचनाला बाध येईल. 'स्नान करून भोजन करतो' ह्या वचनाप्रमाणे एक क्रिया अगोदरची व दुसरी नंतरची याप्रमाणे दोन्ही क्रियांचा एकच कर्ता एवढीच प्रतीती होत असल्यामुळे अध्ययन आणि समावर्तन यात अंतर असू नये अशी अधिक प्रतीती होण्याचे कारण नाही. तेव्हा विधींच्या समर्थत्वामुळेच एक हजार अधिकरणे असलेल्या पूर्वमीमांसाशास्त्रास प्रारंभ करावा (हा सिद्धान्त).

आणि हे (पहिले) अधिकरण त्या शास्त्राशी उपोद्घाताच्या रूपात संबंधित होते. म्हटलेच आहे, 'प्रकृताची सिद्धी करण्यासाठी जो विचार केला जातो त्याला उपोद्घात म्हणतात.' (ही ह्या अधिकरणाची संगति).

प्रभाकरमतानुसार व्याख्या

इदमेवाधिकरणं गुरुमतमनुसृत्योपन्यस्यते । 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत तमध्यापयीत (आश्व. गृ. सू. १·१९·१)' इत्यत्राध्यापनं नियोगविषयः प्रतिभासते । नियोगश्च नियोज्यमपेक्षते । कश्चात्र नियोज्य इति चेत्, आचार्यककाम एव । 'संमानन-(अष्टाध्यायी १·३·३६)' इत्यादिना पाणिन्यनुशासनेनाचार्यके गम्यमाने नयतेर्धातोरात्मनेपदस्य विधानात् । उपनयने यो नियोज्यः स एवाध्यापनेऽपि, तयोरेकप्रयोजनत्वात् । अत एवोक्तं मनुना मुनिना –

उपनीय तु यः शिष्यं वेदमध्यापयेद् द्विजः ।
साङ्गं च सरहस्यं च तमाचार्यं प्रचक्षते ॥

(म. स्मृ. २·१४०) इति ।

हेच अधिकरण आता गुरू प्रभाकराच्या मताला अनुसरून मांडतो. 'आठ वर्षे वयाच्या ब्राह्मणाचा उपनयन संस्कार करावा, त्याला वेद शिकवावा' ह्या वचनात अध्यापन हा नियोगाचा (विधीचा) विषय आहे असे दिसते. आणि नियोगाला नियोज्याची अपेक्षा असते. तर या ठिकाणी नियोगास पात्र (नियोज्य) कोण आहे असे विचारले तर ज्याला आचार्याचे कर्म (आचार्यक) करण्याची कामना असेल तोच नियोज्य हे उत्तर. 'संमानन-' इत्यादी पाणिनीच्या सूत्रात आचार्यक हा अर्थ अभिप्रेत असता नी-धातूच्या आत्मनेपदाचे विधान आहे. उपनयनाच्या संबंधात जो नियोज्य तोच अध्यापनाच्या संबंधातही नियोज्य, कारण दोहोंचे प्रयोजन एकच आहे.

म्हणूनच मनुमुनीने म्हटले आहे – 'जो ब्राह्मण शिष्याचा उपनयन संस्कार करून त्याला अंगांसह आणि उपनिषदांसह वेद शिकवितो त्याला आचार्य म्हणतात.'

प्रभाकराला गुरू म्हणून संबोधतात त्याविषयी पुढील आख्यायिका आहे. एकदा 'अत्र तु नोक्तम् । तत्रापि नोक्तम् । अतः पौनरुक्त्यम् (येथे तर म्हटलेले नाही; तेथेही म्हटलेले नाही; म्हणून पुनरुक्ति)' असा पाठ व त्याचा विसंगत अर्थ पाहून प्रभाकराचे गुरू बुचकळ्यात पडले. तेव्हा प्रभाकराने 'तुना उक्तम् (तु ह्या अव्ययाने सांगितले आहे)' आणि 'अपिना उक्तम् (अपि अव्ययाने सांगितले आहे)' असा भिन्न पदच्छेद करून अर्थ सुसंगत असल्याचे दाखवून दिले. तेव्हा चकित होऊन गुरुजी म्हणाले 'तूच गुरू आहेस'.तेव्हापासून प्रभाकराला गुरू म्हणू लागले.

पाणिनीच्या 'स्वरितिञितः कर्त्रभिप्राये क्रियाफले (१·३·७२)' ह्या सूत्राप्रमाणे क्रियेचे फल कर्त्याला मिळणारे असेल तर आत्मनेपदी रूप होते. उपनयनक्रियेचे फल ती करणाऱ्या आचार्याला न मिळता शिष्याला मिळते. म्हणून आत्मनेपदाचे रूप ('उपनयीत') झाले नसते. परंतु 'संमाननोत्सञ्जनाचार्यकरणज्ञानभृतिविगणनव्ययेषु नियः (१·३·३६)' ह्या सूत्रानुसार आचार्यकरण (म्हणजे आचार्यकर्म) हे निमित्त असता नी-धातु आत्मनेपदी होतो.

'एकप्रयोजनत्वात्' – आचार्यत्वाची प्राप्ती हे उपनयन आणि अध्यापन ह्या दोन्ही क्रियांचे एकच प्रयोजन आहे.

'रहस्य' अशी उपनिषदांची संज्ञा आहे.

ततश्चाचार्यकर्तृकमध्यापनं माणवककर्तृकेणाध्ययनेन विना न सिध्यतीत्यध्यापनविधिप्रयुक्तयैवाध्ययनानुष्ठानं सेत्स्यति, प्रयोज्यव्यापारमन्तरेण प्रयोजकव्यापारस्यानिर्वाहात् । तर्हि 'अध्येतव्यः' इत्यस्य विधित्वं न सिध्यतीति चेत्, मा सैत्सीत्का नो हानिः, पृथगध्ययनविधेरभ्युपगमे प्रयोजनाभावात् । विधिवाक्यस्य नित्यानुवादत्वेनाप्युपपत्तेः । तस्मादध्ययनविधिमुपजीव्य पूर्वमुपन्यस्तौ पूर्वोत्तरपक्षौ प्रकारान्तरेण प्रदर्शनीयौ ।

आणि त्यामुळे आचार्याने करावयाचे अध्यापन शिष्याने करावयाच्या अध्ययनाशिवाय सिद्ध होत नाही म्हणून अध्यापनविषयक विधीच्या प्रयोगानेच अध्ययनाचे कार्य सिद्ध होईल, कारण ज्याला प्रवृत्त करावयाचे त्याचा व्यापार झाल्याशिवाय प्रवृत्त करणाऱ्याचा व्यापार पार पडत नाही. तर मग 'स्वाध्यायः अध्येतव्यः' या श्रुतिवचनात विधी आहे हे सिद्ध होणार नाही अशी शंका घेतली तर आम्ही म्हणतो की न होऊ द्या ते सिद्ध. त्यामुळे आमचे काय नुकसान होते? कारण, स्वतंत्र अध्ययनविधीचा स्वीकार करण्याचे काही कारण नाही. विधि-वाक्य कधी कधी नित्य म्हणून प्राप्त झालेल्या गोष्टीचा अनुवाद करणारे असते अशीही उपपत्ती लावता येते. यास्तव अध्ययन-विधीच्या आधारावर मागे जे पूर्वपक्ष आणि उत्तरपक्ष मांडले आहेत ते निराळ्या रीतीने प्रदर्शित करावयाचे आहेत.

पूर्वपक्ष

विचारशास्त्रमवैधत्वेनानारब्धव्यमिति पूर्वपक्षः, वैधत्वेनारब्धव्यमिति राद्धान्तः । तत्र वैधत्वं वदता वदितव्यम् किमध्यापनविधिर्माणवकस्यार्थावबोमपि प्रयुङक्ते किं वा पाठमात्रम् । नाद्यः, विनाप्यर्थावबोधेनाध्यापनसिद्धेः । न द्वितीयः, पाठमात्रे विचारस्य विषयप्रयोजनयोरसंभवात् । आपाततः

प्रतिभातः संदिग्धोऽर्थो विचारशास्त्रस्य विषयो भवति । तथा सति यत्रार्थावगतिरेव नास्ति तत्र संदेहस्य का कथा । विचारफलस्य निर्णयस्य प्रत्याशा दूरत एव । तथा च यदसंदिग्धमप्रयोजनं च न तत्प्रेक्षावत्प्रतिपित्सागोचरः यथा समनस्केन्द्रियसंनिकृष्टः स्पष्टालोकमध्यमध्यासीनो घट इति न्यायेन विषयप्रयोजनयोरसंभवेन विचारशास्त्रमनारभ्यमिति पूर्वः पक्षः ।

विचारशास्त्र विधिविषयी नसल्याकारणाने त्याचा आरंभ करू नये हा पूर्वपक्ष. विधिविषयी असल्यामुळे त्याचा आरंभ करावा हा सिद्धांत. त्यांत हे शास्त्र विधिविषयक आहे असे म्हणणाऱ्याने पुढील प्रश्नाचे उत्तर द्यावे —हा अध्यापनाचा विधि शिष्याला अर्थावबोध सुद्धा करून देतो की केवळ श्रुतीचे पठन? पहिला पर्याय स्वीकार्य नाही, कारण अर्थावबोध न झाला तरी अध्यापन सिद्ध होतेच. दुसरा सुद्धा नाही, कारण केवळ पठनच झाल्यास विचार करण्यासाठी विषय आणि त्याचे प्रयोजन दोहोंचा संभव नाही. सकृद्दर्शनी संदिग्ध भासणारी गोष्टच विचाराचा विषय होते. असे असल्यामुळे जेथे अर्थावबोधच नाही तेथे संदेहाची कोठली गोष्ट? विचाराचे फल जो निर्णय त्याची आशा तर दूरच राहिली. आणि तसे असल्यामुळे 'जे संदिग्ध नाही आणि ज्याचे काही प्रयोजन नाही ते विचारवंतांच्या प्रतिपादन करण्याच्या इच्छेचा विषय होणार नाही, ज्याप्रमाणे मनाशी संयुक्त असलेल्या इंद्रियाचा संनिकर्ष-संबंध झालेला आणि स्पष्ट प्रकाशाच्या मध्यभागी असलेला घट (प्रतिपादनाच्या इच्छेचा विषय होत नाही) त्याप्रमाणे' ह्या न्यायानुसार विषय आणि प्रयोजन यांचा अभाव असल्याकारणाने विचारशास्त्रास प्रारंभ करू नये — याप्रमाणे पूर्वपक्ष.

'च न' यात दोन अव्ययांची अदलाबदल केली आहे. मुळातील 'न च' अन्वयास आणि अर्थासही सुगम नाही.

सिद्धांत

अध्यापनविधिनार्थावबोधो मा प्रयोजि । तथापि साङ्गवेदाध्यायिनो गृहीतपदपदार्थसंगतिकस्य पुरुषस्य पौरुषेयेष्विव प्रबन्धेष्वाम्नायेऽप्यर्थावबओधः प्राप्नोत्येव । ननु यथा 'विषं भुङ्क्ष्व' इत्यत्र प्रतीयमानोऽप्यर्थो न विवक्ष्यते, 'मास्य गृहे भुङ्क्थाः' इति भोजनप्रतिषेधस्य मातृवाक्यतात्पर्यविषयत्वात्, तथाम्नायार्थस्याविवक्षायां विषयाद्यभावदोषः प्राचीनः प्रादुःष्यादिति चेत्, मैवं वोचः, दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्वैषम्यसंभवात् । विषभोजनवाक्यस्याप्तप्रणीतत्वेन मुख्यार्थपरिग्रहे बाधः स्यादिति विवक्षा नाश्रीयते । अपौरुषेये तु वेदे प्रतीयमानोऽर्थो कुतो न विवक्ष्यते । विवक्षिते च वेदार्थे यत्र यत्र पुरुषस्य संदेहः स सर्वोऽपि विचारशास्त्रस्य विषयो भविष्यति । तन्निर्णयश्च प्रयोजनम् ।तस्मादध्यापनविधिप्रयुक्तेनाध्ययनेनावगम्यमानस्यार्थस्य विचारार्हत्वाद्विचारशास्त्रस्य वैधत्वेन विचारशास्त्रमारम्भणीयमिति राद्धान्तसंग्रहः ।

अध्यापनविधीचा अर्थावबोध करून देणे असा उद्देश नसेल तर नसू द्या. तथापि, ज्या मनुष्याने (व्याकरणादी) अंगांसहित वेदाचे अध्ययन केले आहे आणि त्यामुळे ज्याला शब्द आणि त्यांचे अर्थ यांच्यातील संबंधाचे ज्ञान झाले आहे त्या मनुष्याला ज्याप्रमाणे पुरुषरचित ग्रंथांचा त्याप्रमाणे वेदाचाही अर्थावबोध होतोच. यावर जर असा आक्षेप घेतला की — ज्याप्रमाणे (शत्रुवत् असलेल्या माणसाकडे भोजनास जाऊ पाहणाऱ्या मुलास उद्देशून आईने काढलेल्या) 'विष खा' या उद्गारात प्रतीत होत असला तरी तो (मुख्य) अर्थ विवक्षित नसतो, कारण 'त्याच्या घरी भोजन करू नकोस' असा भोजनप्रतिषेध आईच्या वाक्याच्या तात्पर्याचा विषय असतो, त्याप्रमाणे वेदातील वचनांचा मुख्य अर्थ विवक्षित नाही म्हणून विषय, प्रयोजन यांचा अभाव हे पूर्वीचे

दोष उत्पन्न होतील – तर असा आक्षेप घेणे बरोबर नाही. कारण दृष्टान्त आणि दार्ष्टान्तिक यांत विषमतेचा संभव आहे. विष खाण्यास सांगणारे वाक्य (आईसारख्या) आप्त व्यक्तीने उच्चारलेले असल्यामुळे त्याचा मुख्यार्थ स्वीकारल्यास ते बाधित होईल म्हणून विवक्षेचा आश्रय घेतला जात नाही; परंतु वेद पुरुषनिर्मित नाही, तेव्हा त्याचा प्रतीत होणारा (मुख्य) अर्थ विवक्षित नाही असे कशावरून म्हणता येईल? आणि वेदाचा अर्थ विवक्षित आहे म्हणून जेथे जेथे मनुष्याला संदेह उत्पन्न होतो त्या सर्व गोष्टी विचारशास्त्राचा विषय असे होईल. आणि त्या बाबतीत निर्णय करणे हे त्या शास्त्राचे प्रयोजन. म्हणून अध्यापनविधीने प्रयोजित झालेल्या अध्ययनाने अवगत होणारा अर्थ विचार करण्याच्या योग्यतेचा असल्याकारणाने विचारशास्त्र हे विधिविषयीच आहे म्हणून विचारशास्त्रास आरंभ करणे उचित आहे असे सिद्धांताचे थोडक्यात सार आहे.

'आम्नायार्थस्याविवक्षायां' – 'विषं भुङ्क्ष्व' याचा मुख्यार्थ जसा विवक्षित नाही, तसा वेदाचाही अर्थ विवक्षित नाही असा पूर्वपक्षाच्या म्हणण्याचा आशय. त्यावरून अर्थाच्या विवक्षेच्या अभावी शास्त्राला विषय वगैरे नसणार असा युक्तिवाद केला आहे. विवक्षा नाही असे कशावरून म्हणता येईल हे सिद्धांतपक्षाचे याला प्रत्युत्तर.

वेदाच्या अपौरुषेयत्वावर आक्षेप

स्यादेतत् । वेदस्य कथमपौरुषेयत्वमभिधीयते तत्प्रतिपादकप्रमाणाभावात् । अथ मन्येथाः 'अपौरुषेया वेदाः संप्रदायाविच्छेदे सत्यस्मर्यमाणकर्तृकत्वात्, आत्मवत्' इति, तदेतन्मन्दम्, विशेषणासिध्देः । पौरुषेयवेदवादिभिः प्रलयेसंप्रदायविच्छेदस्य कक्षीकरणात् । किं च किमिदमस्मर्यमाणकर्तृकत्वं नाम, अप्रमीयमाणकर्तृकत्वमस्मरणगोचरकर्तृकत्वं वा । न प्रथमः कल्पः, परमेश्वरस्य कर्तुः प्रमितेरभ्युपगमात् । न द्वितीयः, विकल्पासहत्वात् । तथा हि, किमेके-नास्मरणमभिप्रेयते सर्वैर्वा । नाद्यः, 'यो धर्मशीलो जितमानरोषः' इत्यादिषु मुक्तकोक्तिषु व्यभिचारात् । न द्वितीयः, सर्वास्मरणस्यसर्वज्ञदुर्ज्ञानत्वात् ।

बरे, हे असे असेलही. परंतु वेद अपौरुषेय आहे असे तुम्ही कसे म्हणता? कारण तसे प्रतिपादन करणारे कोणतेच प्रमाण नाही. जर तुम्ही पुढील अनुमानाला मान्यता दिली – 'वेद अपौरुषेय आहेत, कारण संप्रदायाचा विच्छेद होत नसून त्यांचा कोणी कर्ता असल्याचे स्मरण होत नाही, आत्म्याप्रमाणे' – तर ते अनुमान दुर्बल आहे, कारण त्यात हेतूतील विशेषणात्मक अंश सिद्ध झालेला नाही. वेद पौरुषेय आहेत असे ज्यांचे म्हणणे आहे त्यांनी प्रलयकाली संप्रदायाचा विच्छेद होतो हे मत स्वीकारले आहे. आणखी असे की कोणी कर्ता असल्याचे स्मरण होत नाही याचा अर्थ काय? त्यांचा कर्ता प्रमाणांनी ज्ञात होण्यासारखा नाही असा की त्यांचा कर्ता स्मरणाचा विषय होत नाही असा? पहिला विकल्प स्वीकार्य नाही, कारण त्यांचा कर्ता जो परमेश्वर त्याचे प्रमाणांनी ज्ञान होते हे मत आम्ही स्वीकारले आहे. दुसरा विकल्पही नाही, कारण त्यातील पुढील दोन पर्याय संभाव्य नाहीत. म्हणजे असे की एका मनुष्याला स्मरण होत नाही हे अभिप्रेत आहे की सर्वांना होत नाही हे? पहिला पर्याय संभाव्य नाही, कारण 'जो धार्मिक आहे, ज्याने अभिमान आणि क्रोध यांच्यावर विजय मिळविला आहे' इत्यादी फुटकळ श्लोकांतील उक्तींवर अतिव्याप्ती होईल. दुसरा पर्यायही नाही, कारण सर्वांना स्मरण होत नाही याचे ज्ञान सर्वज्ञ असल्याशिवाय होणे दुर्घट आहे.

पौरुषेय यातील पुरुष म्हणजे ईश्वर. वेद पौरुषेय म्हणजे ईश्वरप्रणीत असे नैयायिकादींचे म्हणणे. ते कोणीही रचलेले नाहीत, ते अनादि, नित्य, स्वतःसिद्ध आहेत असे मीमांसकांचे म्हणणे.

'संप्रदाय' म्हणजे परंपरा. वेदांच्या संबंधात ती अनादिकालापासून अखंडित आहे असे मीमांसकांचे म्हणणे. प्रलयकाली ती खंडित होते व नवीन सृष्टीत वेद पूर्वीप्रमाणेच (यथापूर्वम्) पण नव्याने रचिले जातात असे नैयायिकांचे म्हणणे.

'परमेश्वरस्य कर्तुः प्रमितेः' – परमेश्वर वेदांचा कर्ता आहे हे ज्ञान (प्रमिति) वेदवचनांवरून प्राप्त होते – 'तस्माद्यज्ञात्सर्वहुतः ऋचः सामानि जज्ञिरे' इत्यादी.

मुक्तक म्हणजे सुभाषितवजा फुटकळ श्लोक. त्यांच्या रचयित्याचेही कोणाला स्मरण नसते. तेव्हा तेही अपौरुषेय ठरतील. पण ते पौरुषेय हे सर्वमान्य आहे.

पौरुषेयत्वे प्रमाणसंभवाच्च । वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि, वाक्यत्वात्, कालिदासादिवाक्यवत् । वेदवाक्यान्याप्तप्रणीतानि, प्रमाणत्वे सति वाक्यत्वात्, मन्वादिवाक्यवत्, इति । ननु

वेदस्याध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम् ।
वेदाध्ययनसामान्यादधुनाध्ययनं यथा ॥ (श्लो. वा. ७·३६६)

इत्यनुमानं प्रतिसाधनं प्रगल्भत इति चेत्, तदपि न प्रमाणकोटिं प्रवेष्टुमीष्टे ।

भारताध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम् ।
भारताध्वयनत्वेन सांप्रताध्ययनं यथा ॥

इत्याभाससमानयोगक्षेमत्वात् । ननु तत्र व्यासः कर्तेति स्मर्यते 'को ह्यन्यः पुण्डरीकाक्षान्महाभारतकृद्भवेत्' इत्यादाविति चेत्, तदसारम्, 'ऋचः' सामानि जज्ञिरे । छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद्यजुस्तस्मादजायत' इति पुरुषसूक्ते वेदस्य सकर्तृकताप्रतिपादनात् ।

शिवाय वेद पौरुषेय आहेत याला प्रमाण संभाव्य आहेत – 'वेदांतील वाक्ये पुरुषप्रणीत आहेत, कारण ती वाक्ये आहेत, कालिदास आदींच्या वाक्याप्रमाणे', तसेच 'वेदांतील वाक्ये आप्त पुरुषाने रचलेली आहेत, कारण ती प्रमाण असून वाक्ये आहेत, मनु आदींच्या वाक्यांप्रमाणे' इत्यादी. यावर 'वेदांचे सर्व अध्ययन गुरूच्या अध्ययनानंतर होते, कारण ते वेदांचे अध्ययन आहे, आजकालच्या वेदाध्ययनाप्रमाणे' हे विरुद्ध (अपौरुषेयत्व) सिद्ध करणारे अनुमान प्रबळ आहे असे म्हटले तर ते प्रामाण्याच्या श्रेणीत बसण्यासारखे नाही. कारण, ते अनुमान 'महाभारताचे सर्व अध्ययन गुरूच्या अध्ययनानंतर होते, कारण ते महाभारताचे अध्ययन आहे, सांप्रतच्या अध्ययनाप्रमाणे' ह्या आभासात्मक अनुमानाइतकेच बलवान आहे. यावर जर 'पुण्डरीकाक्ष (नारायणाचा अवताररूप) व्यासाखेरीज दुसरा कोण महाभारताची रचना करू शकेल?' इत्यादी वचनांत महाभारताचा कर्ता व्यास असे म्हटले आहे (म्हणून त्याला अपौरुषेय म्हणता येणार नाही) असा युक्तिवाद केला तर तो फोल आहे. कारण 'त्याच्यापासून ऋचा, साम उत्पन्न झाले, छंद उत्पन्न झाले, यजुर्वेदातील मंत्र उत्पन्न झाले' ह्या पुरुषसूक्तातील वचनात वेदांचा रचयिता असल्याचे प्रतिपादन आहे.

'वेदस्याध्ययनं इ.' – ह्या श्लोकात असा युक्तिवाद आहे की,कोणत्याही अध्ययनाच्या पूर्वी गुरूचे अध्ययन झालेले असते;जर वेद पौरुषेय आहेत असे मानले तर त्याचे प्रथम अध्ययनही गुर्वध्ययनपूर्वक होते असे समजावे लागेल. पण ते असंभाव्य आहे. म्हणून वेद अपौरुषेय हे मान्य केले पाहिजे. महाभारताच्या बाबतीतही असाच युक्तिवाद करता येईल असे पूर्वपक्ष्याचे याला उत्तर.

किं, चानित्यः शब्दः सामान्यवत्त्वे सत्यस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात्, घटवत् । नन्विदमनुमानं स एवायं गकार इति प्रत्यभिज्ञाप्रमाणप्रतिहतमिति चेत्, तदतिफल्गु, लूनपुनर्जातकेशदलितकुन्दादाविव प्रत्यभिज्ञायाः सामान्यविषयत्वेन बाधकत्वाभावात् । नन्वशरीरस्य परमेश्वरस्य ताल्वादिस्थानाभावेन वर्णोच्चारणासंभवात्कथं तत्प्रणीतत्वं वेदस्य स्यादिति चेत्, न तद्भद्रम्, स्वभावतोऽशरीरस्यापि तस्य भक्तानुग्रहार्थ लीलाविग्रहग्रहणसंभवात् । तस्मादद्वेदस्यापौरूषेयत्वावाचोयुक्तिर्न युक्तेति चेत् –

शिवाय, शब्द अनित्य आहे, सामान्याने युक्त असून आमच्यासारख्यांच्या बाह्येंद्रियाने ग्रहण करता येण्यासारखा आहे, घटाप्रमाणे. हे अनुमान 'तोच हा गकार' ह्या प्रत्यभिज्ञाप्रमाणाने बाधित होते असा आक्षेप घेतला तर तो अगदी फोल आहे. कारण कापल्यावर पुन्हा आलेले केस, खच्ची केल्यावर पुन्हा वाढलेली कुंदलता इत्यादींच्या बाबतीतल्याप्रमाणे सामान्य (जाती) हा प्रत्यभिज्ञेचा विषय असल्यामुळे ती (वरील अनुमानाला) बाधक होत नाही. असा जर आक्षेप घेतला की शरीरहीन असलेल्या परमेश्वराच्या ठिकाणी तालु, (कंठ) आदी स्थाने नसल्याकारणाने वर्णांचा उच्चार त्याच्याकडून होणे संभाव्य नाही, तेव्हा वेदांची निर्मिती त्याच्या द्वारा कशी शक्य आहे? – तर तो आक्षेप योग्य नाही. कारण परमेश्वर स्वभावतः अशरीरी असला तरी भक्तांवर अनुग्रह करण्यासाठी तो लीलाशरीर धारण करण्याचा संभव आहे. या सर्व कारणास्तव वेद अपौरुषेय आहेत असा दावा करणे उचित नाही – हा पूर्वपक्ष्याचा युक्तिवाद.

'अनित्यः शब्दः' – शब्द अनित्य ठरले तर वेद अपौरुषेय असे मुळीच समजता येणार नाही. म्हणून येथे हे अनुमान.

आक्षेपाला उत्तर, वेद अपौरुषेय

तत्र समाधानमभिधीयते । किमिदं पौरुषेयत्वं सिषाधयिषितम्, पुरुषादुत्पन्नत्वमात्रं यथास्मदादिभिरहरहरुच्चार्यमाणस्य वेदस्य, प्रमाणान्तरेणार्थमुपलभ्य तत्प्रकाशनाय रचितत्वं वा यथास्मदादिभिरेव निबध्यमानस्य प्रबन्धस्य । प्रथमे न विप्रतिपत्तिः । चरमे किमनुमानबलात्तत्साधनमागबलाद्वा । नाद्यः, मालतींमाधवादिवाक्येषु सव्यभिचारत्वात् । अथ प्रमाणत्वे सतीति विशिष्यत इति चेत्, तदपि न विपश्चितो मनसि वैशद्यमापद्यते । प्रमाणान्तरागोचरार्थप्रतिपादकं हि वाक्यं वेदवाक्यम् । तत्प्रमाणान्तरगोचरार्थप्रतिपादकमिति साध्यमाने मम माता वन्ध्येतिवद् व्याघातापातात् ।

पूर्वपक्ष्याच्या ह्या शंकांचे समाधान करतो. तुम्ही सिद्ध करू इच्छिता ते पौरुषेयत्व म्हणजे काय? ज्याप्रमाणे आपल्याकडून रोज वेदाचे उच्चारण केले जाते त्याप्रमाणेच पुरुषाकडून (ईश्वराकडून) केवळ (उच्चारणरूप) उत्पत्ती होणे म्हणजे पौरुषेयत्व की आपण ज्याप्रमाणे प्रबंधाची रचना करतो त्याप्रमाणेच दुसऱ्या प्रमाणाने एखादी गोष्ट जाणून घेऊन ती प्रकाशित करण्यासाठी पुरुषाने रचना केलेली असणे म्हणजे

पौरुषेयत्व? यापैकी पहिल्या पर्यायाला आमचा विरोध नाही. दुसऱ्या पर्यायाच्या संबधात आम्ही असे विचारतो की (अशा प्रकारचे) हे पौरुषेयत्व तुम्ही वरील अनुमानाच्या बळावर सिद्ध करू पाहता की आगमाच्या बळावर? पहिला विकल्प स्वीकार्य नाही, कारण (वाक्यत्व हा) हेतु मालतीमाधव आदी (कल्पित कथानक असलेल्या) प्रबंधांतील वाक्यांमध्येही विद्यमान असल्यामुळे सव्यभिचार हेत्वाभास होतो. जर 'प्रमाण असून' असे विशेषण त्या हेतूला लावले तर ते सुद्धा विद्वान मनुष्याच्या मनात प्रकाशमान होत नाही. कारण, दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाचा विषय नसलेल्या गोष्टींचे प्रतिपादन करणारे वाक्य ते वेदवाक्य. जर ते (वेदवाक्य) दुसऱ्या प्रमाणांचे विषय असलेल्या गोष्टींचे प्रतिपादन करते असे सिद्ध करू लागलात तर 'माझी आई वांझ आहे' या उक्तीतल्याप्रमाणे व्याघाताचा प्रसंग येईल.

'न विप्रतिपत्तिः' कारण मनुष्याप्रमाणे ईश्वर केवळ वेदांचे उच्चारणच करीत असेल तर ते त्याच्याही पूर्वी विद्यमान होते, म्हणजेच ते अपौरुषेय ठरतात.

'अनुमान' – यात हेतु वाक्यत्व, पण साध्य 'प्रमाणान्तरेणार्थमुपलभ्य तत्प्रकाशनाय रचितत्व' या अर्थाचे पौरुषेयत्व. मालतीमाधवात ह्या साध्याचा अभाव आहे. कारण त्यातील अर्थ प्रमाणाने उपलब्ध होणारा नसून निव्वळ काल्पनिक आहे. हेतु साध्याभावात असणे हे सव्यभिचाराचे लक्षण.

'प्रमाणान्तरगोचर - इ.' नवीन साध्याच्या संबंधात हा आक्षेप आहे.

किं च परमेश्वरस्य लीलाविग्रहपरिग्रहाभ्युपगमेऽप्यतीन्द्रियार्थदर्शनं न संजाघटीति, देशकालस्वभावविप्रकृष्टार्थग्रहणोपायाभावात् । न च तच्चक्षुरादिकमेव तादृक्प्रतीतिजननक्षममिति मन्तव्यम्, दृष्टानुसारेणैव कल्पनाया आश्रयणीयत्वात् ।तदुक्तं गुरुभिः सर्वज्ञनिराकरणवेलायाम् –

यत्राप्यतिशयो दृष्टः स स्वार्थानतिलङ्घनात् ।
दूरसूक्ष्मादिदृष्टौ स्यान्न रूपे श्रोत्रवृत्तिता ॥ इति ।

शिवाय, परमेश्वर (भक्तांसाठी) लीलेने शरीर धारण करतो हे मान्य केले तरी त्याला इंद्रियांच्या कक्षेच्या बाहेरच्या वस्तूंचे ज्ञान होणे शक्य होणार नाही; कारण, देश, काल आणि स्वभाव यांच्या संबंधात इद्रियसंनिकृष्ट नसलेल्या पदार्थांचे ग्रहण करण्याच्या साधनांचा (त्याच्याजवळ) अभाव आहे. आणि असे समजता येणार नाही की त्याची चक्षुरादी इंद्रियेच तशा प्रकारचे ज्ञान करून देण्यास समर्थ आहेत; कारण, कल्पनेचा आश्रय घ्यावयाचा असतो तो (नेहमीच्या) पाहण्यातील व्यवहाराला अनुसरूनच. सर्वज्ञ ईश्वराचे खंडन करीत असता गुरू प्रभाकराने तसे म्हटले आहे 'जेथे एखादा अतिशय (विशेष प्रकारचे सामर्थ्य) दिसून येतो, तेथे तो आपल्या स्वतःच्या विषयाचे उल्लंघन न करता दूरचा पदार्थ, सूक्ष्म पदार्थ इत्यादी पाहण्याच्या स्वरूपाचा असू शकेल, परंतु रूप श्रोत्रेंद्रियाने ग्रहण केले जावे अशा स्वरूपाचा तो असणार नाही.'

शरीर धारण केले की त्याच्या अनुषंगाने काही मर्यादा अपरिहार्यपणे पडतात. इंद्रियाच्या कक्षेत जे असेल त्याचेच ज्ञान होऊ शकेल. देशदृष्ट्या इंद्रियकक्षेच्या बाहेरचे म्हणजे परदेशातील अथवा परलोकातील वस्तू. कालदृष्ट्या इंद्रियविप्रकृष्ट म्हणजे भूत व भविष्यकालीन गोष्टी. स्वभावाच्या दृष्टीने विप्रकृष्ट म्हणजे इंद्रियाचा त्याचा स्वतःचा विषय

सोडून इतर विषय. चक्षुरिंद्रियाचा स्वाभाविक विषय रूप. शब्दादी इतर विषय त्याला विप्रकृष्ट. 'अतिशय' म्हणजे असामान्य शक्ति. ती असलेला मनुष्य फार तर दूरवरचे पाहू शकेल किंवा सूक्ष्म वस्तू पाहू शकेल. पण तो सुद्धा श्रोत्रेंद्रियाने रूपाचे ग्रहण करू शकणार नाही. याचा अर्थ असा की हा जो (शरीर धारण करणारा) ईश्वर त्याच्या ज्ञानाला मर्यादा आहेत, म्हणजे तो सर्वज्ञ नाही. असा ईश्वर वेदांचा कर्ता आहे हे कसे मान्य करता येईल असा हा युक्तिवाद आहे.

अत एव नागमबलात्तत्साधनम् । यथा 'तेन प्रोक्तम् (अष्टाध्यायी, ४·३·१०१)' इति पाणिन्यनुशासने जाग्रत्यपि काठककालापतैत्तिरीयमित्यादिसमाख्या अध्ययनसंप्रदायप्रवर्तकत्वेनोपपद्यते तद्वदत्रापि संप्रदायप्रवर्तकविषयत्वेनाप्युपपत्तेः ।

म्हणूनच (तो पुरुष सर्वज्ञ नाही म्हणून) आगमाच्या बळावर पौरुषेयत्वाची सिद्धी होत नाही. ज्याप्रमाणे 'त्याने सांगितलेले' हा पाणिनीचा नियम जागृत असताही काठक, कालाप, तैत्तिरीय या संज्ञांची उपपत्ती ते ते ऋषी (रचयिते नसून) अध्ययनसंप्रदायांचे प्रवर्तक होते अशा प्रकारे लावली जाते, त्याप्रमाणे ('त्याच्यापासून ऋचा उत्पन्न झाल्या, साम उत्पन्न झाले इ.') ह्या संबंधात सुद्धा ईश्वर संप्रदायाचा प्रवर्तक हा त्या वचनाचा विषय अशी उपपत्ती लागते.

पाणिनीच्या सूत्राप्रमाणे काठक म्हणजे कठ ऋषीने प्रोक्त, सांगितलेले, रचलेले असा अर्थ असणे आवश्यक असताही तसा न समजता कठाने प्रवर्तित केलेली अध्ययनाची परंपरा असा अर्थ समजतात, त्याप्रमाणेच ईश्वर केवळ ऋचा आदींच्या अध्ययनाच्या परंपरेचा प्रवर्तक असे समजावे.

शब्दाच्या अनित्यत्वाचे खंडन

न चानुमानबलाच्छब्दस्यानित्यत्वसिद्धिः, प्रत्यभिज्ञाविरोधात् । न चासत्यप्येकत्वे सामान्यनिबन्धनं तदिति सांप्रतम् । सामान्यनिबन्धनत्वमस्य बलव- द्बाधकोपनिपातादास्थीयते क्वचिद् व्यभिचारदर्शनाद्वा । तत्र क्वचिद् व्यभिचारदर्शने तदुत्प्रेक्षायामुक्तं स्वतःप्रामाण्यवादिभिः –

उत्प्रेक्षेत हि यो मोहादज्ञातमपि बाधनम् ।
स सर्वव्यवहारेषु संशयात्मा विनश्यति ॥ इति ।

आणि अनुमानाच्या बळावर शब्दाचे अनित्यत्व सिद्ध होत नाही, कारण प्रत्यभिज्ञा प्रमाण त्या अनुमानाला बाधक आहे. आणि (पूर्वीचा गकार आणि आत्ताचा गकार यांत) ऐक्य नसले तरी ते (प्रत्यभिज्ञारूपी प्रत्यक्ष) गत्व-सामान्यावर आधारित आहे असे समजणे योग्य नाही. सामान्यावर हे आधारित आहे असे प्रतिपादन प्रबल अशा बाधक कारणाच्या विद्यमानतेमुळे केले जाते की क्वचित् नियमाचा भंग होत असलेला दिसतो म्हणून? त्यांपैकी क्वचित् नियमाचा भंग होत असलेला दिसतो म्हणून त्या सामान्याची कल्पना करता असे असेल तर त्यासंबंधात वेद स्वतःप्रमाण आहेत असे मानणाऱ्या मीमांसकांनी म्हटले आहे 'जो मनुष्य मूर्खपणाने अज्ञात असलेल्या अशाही बाधक गोष्टींची कल्पना करीत बसतो तो त्याच्या सर्व व्यवहारांत संशयाने पछाडला जाऊन नाश पावतो.'

'बलबद्बाधक' – प्रत्येक ग-कार दुसऱ्या ग-काराहून भिन्न असल्यामुळे ग-व्यक्तीची प्रत्यभिज्ञा होणे शक्य नाही हे प्रबल बाधक कारण आहे म्हणून गत्व-सामान्याची प्रत्यभिज्ञा होते हा पहिला पर्याय. पूर्वीचा ग-कार आणि आताचा ग-कार एकच असेल तरच प्रत्यभिज्ञा होते असा नियम आहे. क्वचित – उदा., केस कापल्यावर नवीन उगवलेले केस तेच केस आहेत असा प्रत्यय येतो तेव्हा – ह्या नियमाचा भंग झालेला (व्यभिचार) दिसून येतो. तो व्यभिचार विचारात घेऊन गत्व-सामान्याची कल्पना केली असणे शक्य आहे हा दुसरा पर्याय. हा दुसरा पर्याय म्हणजे नसता संशय घेऊन घाबरुन जाण्यासारखे आणि विचित्र कल्पना करीत बसण्यासारखे आहे असे मीमांसकांचे म्हणणे.

नन्विदं प्रत्यभिज्ञानं गत्वादिजातिविषयं न गादिव्यक्तिविषयम्, तासां प्रतिपुरुषं भेदोपलम्भात् । अन्यथा 'सोमशर्माधीते' इति विभागो न स्यादिति चेत्, तदपि शोभां न बिभर्ति ।गादिव्यक्तिभेदे प्रमाणाभावेन गत्वादिजातिविषयकल्पनायांप्रमाणाभावात् । यथा गोत्वमजानत एकमेव भिन्नदेशपरिमाणसंस्थानव्यक्त्युपधानवशाद् भिन्नदेशमिवाल्पमिव महदिव दीर्घमिव वामनमिव प्रथते तथा गव्यक्तिमजानत एकापि व्यञ्जकभेदात्तत्तद्धर्मानुबन्धिनी प्रतिभासते ।

हे प्रत्यभिज्ञान गत्व आदी सामान्याविषयी आहे, ग आदी व्यक्तींविषयी नाही. कारण त्या ग व्यक्ती प्रत्येक पुरुषाच्या संबंधात भिन्न भिन्न असलेल्या आढळून येतात; नाही तर 'हा सोमशर्मा अध्ययन करीत आहे' अशा प्रकारचे वैशिष्ट्यसूचक विधान करता येणार नाही – असा जर युक्तिवाद केला तर तो सुद्धा आकर्षित करणारा नाही. निरनिराळ्या ग-व्यक्ती भिन्न भिन्न आहेत याला काही प्रमाण नसल्याकारणाने गत्व आदी जातींविषयी कल्पना करण्याला काही प्रमाण नाही. ज्याप्रमाणे गोत्व माहीत नसणाऱ्या मनुष्याला (मुळात) एकच असलेले (गोत्व) भिन्न देश, भिन्न परिमाण, भिन्न अवयवसंनिवेश या व्यक्तिगत उपाधींमुळे भिन्न देशातील गोत्व, लहान गोत्व, मोठे गोत्व, लांब गोत्व, खुजे गोत्व असे (निरनिराळ्या प्रकारचे) असल्यासारखे भासते, त्याप्रमाणे ग-व्यक्ति माहीत नसणाऱ्या मनुष्याला (वस्तुतः) एकच असलेली ग-व्यक्ति (ते अक्षर) अभिव्यक्त करणाऱ्या कारणांच्या भिन्नतेमुळे त्या त्या कारणांच्या धर्मांशी निगडित अशी भासते.

'प्रतिपुरुषं भेदोपलम्भात्' हे वर पहिल्या पर्यायात निर्दिष्ट केलेले बलवद्बाधक. त्याच्यामुळे गत्वजाति मान्य करावी लागते असा तो पर्याय.

'सोमशर्मा अधीते' – निरनिराळ्या मनुष्यांचे आवाज, उच्चार वगैरे भिन्न भिन्न असतात. त्यावरून 'हा अमका बोलतो, हा तमका बोलतो' असे ओळखता येते. म्हणजे प्रत्येकाने उच्चारलेली अक्षरे भिन्न असा हा युक्तिवाद आहे.

'व्यञ्जकभेदात्' – अक्षर उच्चारण्यासाठी मुखातील स्थाने, केला जाणारा प्रयत्न हे भिन्न असल्यामुळे एकच अक्षर भिन्न भिन्न असे भासते.

एतेन विरुद्धधर्माध्यासाद् भेदसिद्धिरिति प्रत्युक्तम् । तत्र किं स्वाभाविको विरुद्धधर्माध्यासो भेदसाधकत्वेनाभिमतः प्रातीतिको वा । प्रथमेऽसिद्धिः । अपरथा स्वाभाविकभेदाभ्युपगमे 'दश गकारानुदचारयच्चैत्रः' इति प्रतिपत्तिः स्यान्न तु दशकृत्वो गकार इति । द्वितीये तु न स्वाभाविकभेदसिद्धिः । न हि परोपाधिभेदने स्वाभाविकमैक्यं विहन्यते । मा भून्नभसोऽपि कुम्भाद्युपाधिभेदात्स्वाभाविको भेदः । तत्र व्यावृत्तव्यवहारो नादनिदानः । तदुक्तामाचार्यैः–

प्रयोजनं तु यज्ञातेस्तद्वर्णादेव लप्स्यते ।
व्यक्तिलभ्यं तु नादेभ्य इति गत्वादिधीर्वृथा ॥ इति ।
तथा च –
प्रत्यभिज्ञा यदा शब्दे जागर्ति निरवग्रहा ।
अनित्यत्वानुमानानि सैव सर्वाणि बाधते ॥ इति ।

याने '(परस्पर-) विरुद्ध धर्मांचा आरोप (हळू, मोठ्याने, बारीक, कर्कश इत्यादी) होत असल्यामुळे (ग-व्यक्तींतील) भेद सिद्ध होतो' ह्या युक्तिवादालाही प्रत्युत्तर दिले जाते. त्या संबंधात आम्ही विचारतो की स्वाभाविक असा विरुद्ध धर्मांचा आरोप भेद सिद्ध करतो हे अभिप्रेत आहे की प्रतीत होणारा आरोप? पहिल्या विकल्पात भेद सिद्ध होणार नाही (कारण ग-कारात स्वाभाविक असे विरुद्ध धर्म नाहीत). नाही तर भेद स्वाभाविक असे स्वीकारल्यास 'चैत्राने दहा गकार उच्चारले' असे समजले जाईल, 'दहा वेळा गकार उच्चारला' असे नाही. आणि दुसऱ्या पर्यायात भेद स्वाभाविक आहेत हे सिद्ध होणार नाही. कारण, दुसऱ्या उपाधींतील भेदामुळे एखाद्याचे स्वभावसिद्ध ऐक्य नष्ट होत नाही. घट आदी उपाधींमधील भेदामुळे आकाशात सुद्धा स्वाभाविक भेद उत्पन्न होत नाही. त्या (अक्षरोच्चाराच्या) संबंधात भिन्नतेचा जो व्यवहार होतो त्याला कारण ध्वनि. म्हणून आचार्यांनी म्हटले आहे 'जातीची कल्पना करण्याचे जे प्रयोजन (समान असलेल्या अनेक व्यक्तींची प्रतीती करून देणे) ते एका वर्णामुळेच साध्य होईल. व्यक्तीच्यामुळे प्राप्त होणारे प्रयोजन भिन्न ध्वनींमुळे साध्य होईल. म्हणून गत्व आदीची कल्पना व्यर्थ आहे.' तसेच 'जेव्हा शब्दाच्या संबंधात (तोच हा शब्द अशी) प्रत्यभिज्ञा अबाधितपणे जागृत होते तेव्हा तीच शब्दाच्या अनित्यत्वाविषयीची सर्व अनुमाने बाधित करते.'

घटाकाश, मठाकाश इत्यादी उपाधिनिष्ठ भिन्नतेमुळे आकाशाची एकता नष्ट होत नाही. त्याप्रमाणे सौम्य गकार, कर्कश गकार इत्यादी ध्वनिनिष्ठ भिन्नतेमुळे गकाराची एकता नष्ट होत नाही. ध्वनि ही उपाधि.

एतेनेदमपास्तं यदवादि वागीश्वरेण मानमनोहरे, अनित्यः शब्दः, इन्द्रियग्राह्यविशेषगुणत्वात्, चक्षूरूपवद् इति, शब्दद्रव्यवादिनं प्रत्यसिद्धेः, ध्वन्यंशे सिद्धसाधनत्वाच्च, अश्रावणत्वोपाधिबाधितत्वाच्च । उदयनस्तु आश्रयाप्रत्यक्षत्वेऽप्यभावस्य प्रत्यक्षतां महता प्रयत्नेन प्रतिपादयन् निवृत्तः कोलाहलः, उत्पन्नः, शब्दः इति व्यवहाराचरणे कारणं प्रत्यक्षं शब्दानित्यत्वे प्रमाणयति स्म । सोऽपि विरुद्धधर्मसंसर्गस्यौपाधिकत्वोपपादनन्यायेन दत्तरक्तबलिवेतालसमः ।

ह्याच युक्तिवादाने मानमनोहर ग्रंथात वागीश्वराने जे म्हटले आहे – शब्द अनित्य आहे, कारण तो इंद्रियद्वारा ग्रहण होणारा विशेष गुण आहे, चक्षुरिंद्रियाने ग्रहण होणाऱ्या रूपाप्रमाणे – त्याचे सुद्धा खंडन होते. कारण शब्द (गुण नसून) द्रव्य आहे असे जे (मीमांसक आदी) मानतात त्यांच्या दृष्टीने हा हेतु (गुणत्व) स्वरूपासिद्ध आहे व शब्दातील ध्वन्यात्मक अंश अनित्य (याविषयी वाद नसल्यामुळे) हे अनुमान सिद्ध असणारी गोष्टच सिद्ध करू पाहते; तसेच अश्रावणत्व ह्या उपाधीमुळे ते बाधित होते. परंतु उदयनाने (अभावाचा) आश्रय अप्रत्यक्ष असला तरी अभाव प्रत्यक्ष असतो असे मोठ्या प्रयत्नाने प्रतिपादन करून 'कोलाहल थांबला', 'शब्द उत्पन्न झाला' ह्या शब्दव्यवहाराचे कारण मानलेले प्रत्यक्ष ज्ञान शब्दाचे अनित्यत्व सिद्ध करणारे प्रमाण आहे असे प्रतिपादन केले आहे. त्याचे सुद्धा विरुद्ध धर्मांचा संसर्ग उपाधींमुळे होतो ह्या उपपत्तीच्या न्यायाने (उत्पत्ति व विनाश हे उपाधिनिष्ठ असे दाखवून) रक्ताचा बलि दिलेल्या वेताळाप्रमाणे समाधान करता येईल.

'यत्र अनित्यत्वं तत्र अश्रावणत्वम् यथा घटे' हे बरोबर आहे, म्हणून अश्रावणत्व साध्यव्यापक. परंतु 'यत्र विशेषगुणत्वं तत्र अश्रावणत्वम्' हे बरोबर नाही. (शब्दच याला अपवाद आहे). म्हणून अश्रावणत्व साधनाव्यापक. म्हणून ही उपाधि.

यो हि नित्यत्वे सर्वदोपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसङ्गो न्यायभूषणकारोक्तः सोऽपि ध्वनिसंस्कृतस्योपलम्भाभ्युपगमात्प्रतिक्षिप्तः । यत्तु युगपदिन्द्रियसंबन्धित्वेन प्रतिनियतसंस्कारकसंस्कार्यत्वाभावानुमानं तदात्मन्यनैकान्तिकमित्यलमतिकलहेन ।

ततश्च वेदस्यापौरुषेयतया निरस्तसमस्तशङ्काकलङ्काङ्कुरत्वेन स्वतःसिद्धं धर्मे प्रामाण्यमिति सुस्थितम् ।

शब्द नित्य मानल्यास ते सर्वकाळ उपलब्ध होत राहतील किंवा उपलब्ध होणारच नाहीत असा प्रसंग उद्भवेल हा जो न्यायभूषणकाराने आक्षेप घेतला आहे त्याचे सुद्धा निराकरण ध्वनीने संस्कृत झालेल्या शब्दाचीच उपलब्धि होते ह्या मताच्या स्वीकाराने करता येते. सर्व शब्द एकाच वेळेस श्रोत्रेंद्रियाशी संबद्ध असल्यामुळे प्रत्येक शब्दाच्या संबंधात संस्कार करणारा ध्वनि व संस्कृत होणारा शब्द ह्या दोहोंतील संबंधाचा अभाव असेल असे जे अनुमान केले आहे त्यात आत्म्यावर अतिव्याप्ति असल्यामुळे अनैकान्तिक अथवा सव्यभिचार हेत्वाभास आहे. यासंबंधात अधिक वादविवाद नको.

आणि ह्या कारणांस्तव वेद अपौरुषेय ठरल्यामुळे सर्व शंकारूपी कलंकांचे अंकुर दूर होऊन धर्माच्या बाबतीत त्यांचे स्वतःसिद्ध प्रामाण्य असल्याचे निर्धारित होते.

नित्य शब्द सर्वव्यापी असतील तर त्यांची सदा सर्वत्र उपलब्धी होत राहील, जर नसतील तर त्यांची उपलब्धिच होणार नाही ह्या आक्षेपाचे निराकरण उपलब्धीसाठी ध्वनीशी शब्दाचा संबंध जोडून केले आहे.

प्रत्येक आत्मा विभु असल्यामुळे सर्व शरीरांशी संबद्ध असला तरी चाक्षुषादी ज्ञानाच्या समयी एकाच शरीरातील इंद्रियादींचा एकाच आत्म्यावर संस्कार होतो. तेव्हा युगपदनेकसंबन्धित्वामुळे संस्कारकसंस्कार्यसंबंधाला बाध येत नाही. म्हणून ह्या संबंधाच्या अभावाविषयीचे अनुमान अनैकान्तिक आहे. हेतु युगपत्संबन्धित्व साध्याभावातही विद्यमान आहे.

स्वतःप्रामाण्य व इतर वाद

स्यादेतत् ।

प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः सांख्याः समाश्रिताः ।
नैयायिकास्ते परतः सौगताश्चरमं स्वतः ॥
प्रथमं परतः प्राहुः प्रामाण्यं, वेदवादिनः ।
प्रमाणत्वं स्वतः प्राहुः परतश्चाप्रमाणताम् ॥

इति वादिविवाददर्शनात्कथंकारं स्वतः धर्मे प्रामाण्यमिति सिद्धवत्कृत्य स्वीक्रियते ।

बरे, हे असो. पण 'सांख्य प्रामाण्य आणि अप्रामाण्य दोन्ही स्वतःसिद्ध आहेत ह्या मताचा अवलंब करतात, नैयायिक ते दोन्ही परतः सिद्ध होतात ह्या मताचा; बौद्ध अप्रामाण्य स्वतःसिद्ध व प्रामाण्य परतः सिद्ध असे म्हणतात, आणि वेदवादी मीमांसक प्रामाण्य स्वतःसिद्ध व अप्रामाण्य परतः सिद्ध असे म्हणतात' याप्रमाणे शास्त्रकारांत वाद असल्याचे दिसत असता धर्माच्या बाबतीत वेदांचे स्वतःप्रामाण्य सिद्ध झाल्याप्रमाणे मानून कसे काय स्वीकृत करता?

स्वतःप्रामाण्यावर आक्षेप

किं च किमिदं स्वतःप्रामाण्यं नाम, किं स्वत एव प्रामाण्यस्य जन्म, आहोस्वित्स्वाश्रयज्ञानजन्यत्वम्, किमुत स्वाश्रयज्ञानसामग्रीजन्यत्वम्, उताहोज्ञानसामान्यसामग्रीजन्यज्ञानविशेषाश्रितत्वम्, किं वा ज्ञानसामान्यसामग्रीमात्रजन्यज्ञानविशेषाश्रितत्वम् । तत्राद्यः सावद्यः कार्यकारणभावस्य भेदसमानाधिकरणत्वेनैकस्मिन्नसंभवात् । नापि द्वितीयः, गुणस्य सतो ज्ञानस्य प्रामाण्यं प्रति समवायिकारणतया द्रव्यत्वापातात् ।

शिवाय, हे स्वतःप्रामाण्य म्हणजे काय? प्रामाण्याचा जन्म त्याच्या स्वतःपासूनच होतो असा त्याचा अर्थ आहे काय? अथवा त्याचा आश्रय जे ज्ञान त्यापासून त्याचा जन्म होतो? किंवा त्याचा आश्रय असलेल्या ज्ञानाच्या उत्पत्तीस कारणीभूत होणाऱ्या (इंद्रिय, प्रकाश इत्यादी) सामग्रीपासून ते उत्पन्न होते? अथवा सामान्य ज्ञानाच्या सामग्रीपासून उत्पन्न होणाऱ्या विशेष ज्ञानाच्या आश्रयाने असणे? की केवळ सामान्य ज्ञानाच्या सामग्रीने उत्पन्न होणाऱ्या विशेष ज्ञानाच्या आश्रयाने असणे? त्यांपैकी पहिला अर्थ सर्वथा अग्राह्य आहे. कारण कार्यकारणभाव आणि भेद हे समानाधिकरण असल्यामुळे (म्हणजे कार्य व कारण भिन्न असल्यामुळे) ते दोन्ही एकाच ठिकाणी असण्याची शक्यता नाही. दुसरा सुद्धा स्वीकार्य नाही. कारण, गुण असलेले ज्ञान जर प्रामाण्याचे समवायिकरण झाले तर ते द्रव्य आहे असे मानण्याचा प्रसंग येईल.

चौथ्या पर्यायात सामग्रीत इंद्रियदोष वगैरेचाही समावेश संभाव्य मानल्यास अप्रामाण्यावर अतिव्याप्ति होण्याचा संभव उत्पन्न होतो. त्याची व्यावृत्ति करण्यासाठी पाचव्या पर्यायात 'मात्र' शब्द वापरला आहे.

समवायिकारण फक्त द्रव्यच असू शकते असा नैयायिकांचा सिद्धांत आहे.

नापि तृतीयः, प्रामाण्यस्योपाधित्वे जातित्वे वा जन्मायोगात् ।स्मृतित्वानधिकरणस्य ज्ञानस्य बाधात्यन्ताभावः प्रामाण्योपाधिः । न च तस्योत्पत्तिसंभवः, अत्यन्ताभावस्य नित्यत्वाभ्युपगमात् । अत एव न जातेरपि जनिर्युज्यते ।

तिसरा अर्थ सुद्धा स्वीकार्य नाही. कारण, प्रामाण्य उपाधि आहे असे समजले किंवा जाति आहे असे समजले तरी त्याच्या उत्पत्तीची शक्यता नाही. स्मृतित्वाचे अधिकरण नसलेल्या (म्हणजे स्मृतिरूप नसलेल्या) ज्ञानाच्या बाधाचा अत्यन्ताभाव म्हणजे प्रामाण्य ही उपाधि. आणि त्याची उत्पत्ती संभाव्य नाही, कारण अत्यन्ताभाव नित्य आहे हे स्वीकृत झालेले आहे. त्याच (नित्यत्व) कारणास्तव जातीची उत्पत्ती योग्य ठरत नाही.

जाति आणि उपाधि हे सामान्याचे दोन प्रकार आहेत. अनेक व्यक्तींत एक समान धर्म असणे हे सामान्याचे लक्षण दोहोंना लागू आहे. परंतु जातीतील समान धर्म दुसऱ्या धर्माशी मिश्रित झालेला नसतो. घटत्व ही जाति. उपाधीत समान धर्म असा स्वयंपूर्ण नसतो. प्रामाण्य हे सामान्य असले तरी ते उपाधि आहे असे समजणे शक्य आहे. ज्ञानाला बाधाचा अत्यन्ताभाव हे त्यातील समान धर्माचे स्वरूप. ते प्रत्यक्षवादीशी मिश्रित आहे असे समजता येईल.

यथार्थनुभवाच्या संदर्भातच प्रामाण्याचा विचार केलेला असल्यामुळे 'स्मृतित्वानधिकरणस्य' असे म्हटले आहे.

नापि चतुर्थः । ज्ञानविशेषो ह्यप्रमा । विशेषसामग्र्यां च सामान्यसामग्र्यनुप्रविशति शिंशपासामग्र्यामिव वृक्षसामग्री । अपरथा तस्याकस्मिकत्वं प्रसज्येत । तस्मात्परतस्त्वेन स्वीकृतमप्रामाण्यं विज्ञानसामान्यसामग्रीजन्याश्रितमित्यतिव्याप्तिरापद्येत ।

चौथा पर्याय सुद्धा ग्राह्य नाही. कारण, अप्रमा (अयथार्थ अनुभव) हे सुद्धा विशेष प्रकारचे ज्ञान. आणि विशेषाच्या उत्पत्तीच्या सामग्रीमध्ये सामान्याच्या उत्पत्तीची सामग्री अन्तर्भूत असते; उदाहरणार्थ, शिंशपा ह्या विशिष्ट प्रकारच्या वृक्षाच्या सामग्रीमध्ये सामान्य वृक्षाची सामग्री अन्तर्भूत आहे. तसे नसेल तर त्या विशेषाची उत्पत्ती आकस्मिक ठरण्याचा प्रसंग येईल. म्हणून परतः म्हणून स्वीकृत झालेले अप्रामाण्य सुद्धा ज्ञानसामान्याच्या सामग्रीने उत्पन्न होणाऱ्या विशेष ज्ञानाच्या आश्रयाने असते, तेव्हा त्याच्यावर अतिव्याप्ति होण्याचा प्रसंग उद्भवेल.

प्रमा हे जसे विशेष ज्ञान, तसेच अप्रमा सुद्धा विशेष ज्ञान. प्रमा सामान्य ज्ञानाच्या सामग्रीने उत्पन्न होते, तशी अप्रमा सुद्धा त्याच सामग्रीने उत्पन्न होते असे समजले पाहिजे. प्रमेवर आधारित प्रामाण्य, तसे अप्रमेवर आधारित अप्रामाण्य. तेव्हा ह्या चौथ्या पर्यायात केलेले स्वतःप्रामाण्याचे लक्षण अप्रामाण्यालाही लागू होते म्हणून अतिव्याप्ति.

अन्वयास सुगम म्हणून 'स्वीकृताप्रामाण्यं' ऐवजी 'स्वीकृतमप्रामाण्यं' असा पाठ सुचविला आहे.

पञ्चमविकल्पं विकल्पयामः । किं दोषाभावसहकृतज्ञानसामग्रीजन्यत्वमेव ज्ञानसामग्रीमात्रजन्यत्वं किं वा दोषाभावासहकृतज्ञानसामग्रीजन्यत्वम् । नाद्यः, दोषाभावसहकृतज्ञानसामग्रीजन्यत्वमेव परतः प्रामाण्यमिति परतःप्रामाण्यवादिभिरुररीकरणात् । नापि द्वितीयः, दोषाभावसहकृतत्वेन सामग्र्यां सहकृतत्वे सिद्धेऽनन्यथासिद्धावन्वयव्यतिरेकसिद्धतया दोषाभावस्य कारणताया वज्रलेपायमानत्वात् । अभावः कारणमेव न भवतीति चेत्, तदा वक्तव्यम् अभावस्य कार्यत्वमस्ति न वा । यदि नास्ति तदा घटप्रध्वंसानुत्पत्त्या घटस्य नित्यताप्रसङ्ग । अथास्ति, किमपराद्धं कारणत्वेनेति सेयमुभयतस्पाशा रज्जुः । तदुदितमुदयनेन 'भावो यथा तथाभावो कारणं कार्यवन्मतः (न्या. कु.१·१०)' इति ।

पाचव्या पर्यायाच्या संबंधात आम्ही पुढील विकल्प मांडतो. केवळ ज्ञानसामग्रीने उत्पन्न होणे म्हणजे दोषाभावसहित असलेल्या ज्ञानसामग्रीने उत्पन्न होणे हेच की दोषाभावविरहित अशा ज्ञानसामग्रीने उत्पन्न होणे? पहिला पर्याय (तुम्हाला) स्वीकार्य नाही, कारण दोषाभावाने सहित अशा ज्ञानसामग्रीने उत्पन्न होणे म्हणजेच परतः प्रामाण्य असे मत परतःप्रामाण्यवाद्यांनी स्वीकृत केले आहे. दुसराही विकल्प स्वीकार्य नाही, कारण दोषाभावसहित असल्याकारणाने (यथार्थज्ञानाच्या) सामग्रीत (दोषाभावाचा) सहयोग सिद्ध होत असल्यामुळे

तो अन्यथासिद्ध नाही असे ठरल्यावर अन्वय आणि व्यतिरेक दोहोंनी सिद्ध होत असलेल्या दोषाभावाचे कारणत्व वज्रलेपासारखे पक्के होते (आणि मग स्वतःप्रामाण्य शिल्लक उरत नाही). अभाव कारण होऊच शकणार नाही असे म्हणालात तर अभाव कार्य असू शकते की नाही ते सांगा. जर अभाव कार्य होत नसेल तर घटाच्या प्रध्वंसाची उत्पत्ती न होऊन घट नित्य ठरण्याचा प्रसंग उद्भवेल. जर अभाव कार्य असू शकेल तर कारणत्वानेच काय अपराध केला आहे (की ज्यामुळे त्याचा अभावाशी संपर्क होऊ शकत नाही)? याप्रमाणे दोन्ही टोकांना फास असलेला हा दोर आहे. उदयनाने म्हटलेच आहे 'ज्याप्रमाणे भाव त्याप्रमाणेच अभाव कार्यासारखाच कारणही मानला आहे.'

'अनन्यथासिद्धौ' – कारण अन्यथासिद्ध नसणे आवश्यक आहे. माती वाहून आणणारा रासभ घटोत्पत्तीत अन्यथासिद्ध आहे. त्याचे कार्य इतरही प्रकारे होऊ शकते. म्हणून घटाच्या कारणांत रासभाची गणना होत नाही. पण प्रमेच्या उत्पत्तीत दोषाभाव अन्यथासिद्ध नाही. 'दोषाभाव असेल तर प्रमा' हा अन्वय आणि 'दोषाभाव नसेल तर प्रमा नाही' हा व्यतिरेक. त्यामुळे दोषाभाव हे प्रमेचे कारण असे ठरते.

तथा च प्रयोगः – विमतं प्रामाण्यं ज्ञानहेत्वतिरिक्तहेत्वधीनम्, कार्यत्वे सति तद्विशेषाश्रितत्वात्, अप्रामाण्यवत् । प्रामाण्यं परतो ज्ञायते, अनभ्यासदशायां सांशयिकत्वात्, अप्रामाण्यवत् । तस्मादुत्पत्तौ ज्ञप्तौ च परतस्त्वे प्रमाणसंभवात्स्वतःसिद्धं प्रामाण्यमित्येतत्पूतिकूष्माण्डायत इति चेत् –

त्यासंबंधीचे अनुमान पुढीलप्रमाणे – विवादविषय असलेले प्रामाण्य ज्ञानाच्या कारणांहून अतिरिक्त अशा (दोषाभावरूपी) कारणावर अवलंबून आहे, कारण ते कार्य असून त्याच्या (ज्ञानाच्या) विशेषावर अवलंबून असते, ज्याप्रमाणे अप्रामाण्य (दोषादी अतिरिक्त कारणावर अवलंबून असते) त्याप्रमाणे. तसेच, प्रामाण्य दुसऱ्या प्रमाणाने ज्ञात होते, कारण परिचित नसलेल्या स्थितीत ते संशयित असते, ज्याप्रमाणे अप्रामाण्य (त्या स्थितीत संशयित असते) त्याप्रमाणे. म्हणून (प्रामाण्याच्या) उत्पत्तीच्या संबंधात व ज्ञापकत्वाच्या संबंधात ते परतः असे म्हणण्यास प्रमाण संभाव्य असल्यामुळे स्वतःसिद्ध प्रामाण्य हे दुर्गंधी कोहळ्याप्रमाणे (टाकाऊ) आहे, याप्रमाणे (प्रदीर्घ) आक्षेप घेतला तर –

आक्षेपाला उत्तर

तदेतदाकाशमुष्टिहननायते । विज्ञानसामग्रीजन्यत्वे सति तदतिरिक्तहेत्वजन्यत्वं प्रमायाः स्वतस्त्वमिति निरुक्तिसंभवात् । अस्ति चात्रानुमानम् । विमता प्रमा विज्ञानसामग्रीजन्यत्वे सति तदतिरिक्तजन्या न भवति, अप्रमात्वानधिकरणत्वात्, घटादिप्रमावत् । न चौदयनमनुमानं परतस्त्वसाधकमिति शङ्कनीयम् । प्रमा दोषव्यतिरिक्तज्ञानहेत्वतिरिक्तजन्या न भवति, ज्ञानत्वात्, अप्रमावद्, इति प्रतिसाधनग्रहग्रस्तवात् । ज्ञानसामग्रीमात्रादेव प्रमोत्पत्तिसंभवे तदतिरिक्तस्य गुणस्य दोषाभावस्य वा कारणत्वकल्पनायां कल्पनागौरवप्रसङ्गाच्च । ननु दोषस्याप्रमाहेतुत्वेन तदभावस्य प्रमां प्रति हेतुत्वं दुर्निवारमिति चेत्, न, दोषाभावस्याप्रमाप्रतिबन्धकत्वेनान्यथासिद्धत्वात् ।

तस्माद्गुणेभ्यो दोषाणामभावस्तदभावतः ।
अप्रामाण्यद्वयासत्त्वं तेनोऽत्सर्गोऽनपोदितः ॥ इति ।

हे सर्व आकाशावर मुठीने प्रहार करण्यासारखे (निष्फल) आहे. कारण, प्रमेचे स्वतस्त्व म्हणजे ज्ञानसामग्रीने उत्पन्न होणे व त्याचबरोबर त्याहून अतिरिक्त अशा कारणाने उत्पन्न न होणे अशी व्याख्या संभाव्य आहे. आणि यासंबंधात पुढील अनुमान आहे – विवादविषय असलेली प्रमा ज्ञानसामग्रीने उत्पन्न होणारी असून त्याहून अतिरिक्त कारणाने उत्पन्न होणारी अशी नाही, कारण ती अप्रमात्वाचे अधिकरण नाही, घट आदीच्या प्रमेप्रमाणे. आणि उदयनाने मांडलेले अनुमान परतःप्रामाण्य सिद्ध करते अशी शंका उपस्थित करता येणार नाही. कारण, 'प्रमा दोषाहून अतिरिक्त व ज्ञानकारणाहून अतिरिक्त अशा कारणाने उत्पन्न होणारी नाही, कारण ती ज्ञान आहे, अप्रमेप्रमाणे' या विरुद्ध गोष्ट सिद्ध करणाऱ्या अनुमानाने ते (उदयनाचे अनुमान) ग्रहाने ग्रासलेले आहे. तसेच, केवळ ज्ञानसामग्रीनेच प्रमेची उत्पत्ती संभाव्य असता त्याव्यतिरिक्त गुण किंवा दोषाभाव सुद्धा कारण आहे असे समजणे यात कल्पनागौरवाचा प्रसंग आहे. यावर दोष अप्रमेचे कारण आहे म्हणून त्याचा अभाव प्रमेचे कारण हा निष्कर्ष टाळता येणार नाही असा आक्षेप घेतला तर तो बरोबर नाही. कारण, दोषाभाव (केवळ) अप्रमेला प्रतिबंध करणारा असल्यामुळे (प्रमेच्या उत्पत्तीच्या बाबतीत) अन्यथासिद्ध आहे (व म्हणून त्याला कारण समजता येणार नाही). 'म्हणून गुणांच्यामुळे दोषांचा अभाव उत्पन्न होतो; दोषांच्या अभावामुळे (संशयित आणि निश्चित असे) दोन्ही प्रकारचे अप्रामाण्य अस्तित्वात येत नाही. त्यामुळे (प्रामाण्याविषयीचा) नियम अपवादरहित राहतो' (असे म्हटले आहे).

'अप्रमात्वानधिकरणत्वात्' – प्रमा अप्रमेहून भिन्न एवढाच याचा अर्थ आहे. 'घटादिप्रमावत्' हा दृष्टांत पक्षातच अंतर्भूत आहे. पण त्याला हरकत नाही.

'औदयनमनुमानम्' वरील प्रामाण्याच्या उत्पत्तीविषयीचे अनुमान–विमतं प्रामाण्यं ज्ञानहेत्वतिरिक्तहेत्वधीनम् इत्यादी.

तथा प्रमाज्ञप्तिरपि ज्ञानज्ञापकसामग्रीत एव जायते । न च संशयानुदयप्रसङ्गो बाधक इति युक्तं वक्तुम् । सत्यपि प्रतिभासपुष्कलकारणे प्रतिबन्धकदोषादिसमवधानात्तदुपपत्तेः । किं च तावकमनुमानं स्वतः प्रमाणं न वा । आद्येऽनैकान्तिकता । द्वितीये तस्यापि परतः प्रामाण्यमेवं तस्य सत्यापीत्यनवस्था दुरवस्था स्यात् ।

त्याचप्रमाणे प्रमेच्या प्रामाण्याचे ज्ञान सुद्धा ज्ञानाचा बोध करून देणाऱ्या सामग्रीनेच उत्पन्न होते. आणि संशय उत्पन्न न होण्याचा प्रसंग ह्या प्रतिपादनाला बाधक आहे असे म्हणणे योग्य नाही. कारण, ज्ञानबोधाची पुष्कळ कारणे असताही प्रतिबंध करणाऱ्या दोष आदींच्या समकालीन विद्यमानतेमुळे संशयोत्पत्तीची उपपत्ती लागते.शिवाय, तुमचे हे अनुमान स्वतः- प्रमाण आहे की नाही? जर असेल तर स्वतः प्रामाण्यावर अतिव्याप्ति होऊन त्यात अनैकान्तिक हेत्वाभाव होतो. जर नसेल तर त्याचे परतःप्रामाण्य साधण्यासाठी दुसरे प्रमाण, त्याचेही परतःप्रामाण्य साधण्यासाठी तिसरे प्रमाण याप्रमाणे अनवस्थाप्रसंग दुर्निवार होईल.

'तावकमनुमानम्' म्हणजे वर मांडलेले 'प्रामाण्यं परतो ज्ञायते अनभ्यासदशायां सांशयिकत्वात्' हे अनुमान.

यदत्र कुसुमाञ्जलावुदयनेन झटिति प्रचुरप्रवृत्तेः प्रामाण्यनिश्चयाधीनत्वाभावमापादयता प्रण्यगादि 'प्रवृत्तिर्हीच्छामपेक्षते, तत्प्राचुर्य चेच्छाप्राचुर्यम्, इच्छा चेष्टसाधनताज्ञानम्, तच्चेष्टजातीयत्वलिङ्गानुभवम्, सोऽपीन्द्रियार्थसंनिकर्षम् । प्रामाण्यग्रहणं तु न क्वचिदप्युपयुज्यते' इति, तदपि तस्करस्य पुरस्तात्कक्षे

सुवर्णमुपेत्य सर्वाङ्गोद्घाटनमिव प्रतिभाति । यतः समीहितसाधनताज्ञानमेव प्रमाणतयावगम्यमानमिच्छां जनयतीत्यत्रैव स्फुट एव प्रामाण्यग्रहणस्योपयोगः । किं च क्वचिदपि चेन्निर्विचिकित्सा प्रवृत्तिःसंशयादुपपद्येत तर्हि सर्वत्र तथाभावसंभवात्प्रामाण्यनिश्चयो निरर्थकः स्यात् । तथोक्तम् 'अनिश्चतस्य सत्त्वमेव दुर्लभम्' इति । यदि सत्त्वं सुलभं भवेत्तदा प्रामाण्यं दत्तजलाञ्जलिकं भवेदित्यलमतिप्रपञ्चेन । यस्मादुक्तम् —

तस्मात्सद्बोधकत्वेन प्राप्ता बुद्धेः प्रमाणता ।
अर्थान्यथात्वहेतूत्थदोषज्ञानादपोद्यते ॥ इति ।

यासंबंधात न्यायकुसुमाञ्जलि ग्रंथात झटकन होणारी प्रचुर प्रवृत्ति प्रामाण्याच्या निश्चितीवर अवलंबून नाही असे दाखविताना उदयनाने जे म्हटले आहे 'प्रवृत्तीला इच्छेची अपेक्षा असते, आणि प्रवृत्तीच्या प्रचुरतेला इच्छेच्या प्रचुरतेची अपेक्षा असते, आणि इच्छेला इष्ट हे (सुख आदीचे) साधन आहे ह्या ज्ञानाची अपेक्षा असते, आणि त्या ज्ञानाला इष्ट हे सुखादी उत्पन्न करणाऱ्या वस्तूंच्या जातीचे असे सिद्ध करणाऱ्या लिङ्गाच्या अनुभवाची अपेक्षा असते, आणि त्या अनुभवाला इंद्रिय व पदार्थ यांच्या संनिकर्षाची अपेक्षा असते; परंतु ह्या प्रक्रियेत प्रामाण्यज्ञानाचा कोठेच उपयोग होत नाही' ते (उदयनाचे म्हणणे) सुद्धा चोराने समोरच सोने काखेत दडवून सर्व अंगाची झडती देण्यासारखे भासते. कारण इष्ट वस्तू साधन आहे हे ज्ञान प्रमाण म्हणून अवगत झाले म्हणजे ते इच्छा उत्पन्न करते या विधानात वरील युक्तिवादात प्रामाण्यज्ञानाचा उपयोग स्पष्टच आहे. शिवाय, जर एखाद्याही प्रसंगी संशयापासून चिकित्सारहित प्रवृत्तीची उत्पत्ती उपपन्न ठरली तर सर्वत्रच तसे होण्याचा संभव उत्पन्न होऊन प्रामाण्याचा निश्चय निरर्थक होईल. तसे म्हटलेच आहे—'अनिश्चित गोष्टीचे अस्तित्वच आढळणे कठीण आहे.' जर त्याचे अस्तित्व सुलभ झाले तर प्रामाण्याला तिलांजली द्यावी लागेल. याचा फार विस्तार आता पुरे. यासंबंधात म्हटले आहे —'म्हणून (ज्ञान) सत् वस्तूचा बोध करून देणारे असल्यामुळे ज्ञानाला प्रामाण्य प्राप्त होते, (आणि) पदार्थाच्या अयथार्थ प्रतीतीच्या कारणांनी उत्पन्न होणाऱ्या दोषज्ञानामुळे त्या प्रामाण्याला (अप्रामाण्यरूपी) अपवाद उत्पन्न होतो.'

'इष्टजातीयत्वलिङ्ग'— इष्ट साधन म्हणून मानले जाते ते खरोखरच (सुख आदी) साध्य करणारे आहे की नाही ते अनुमानाने कळते. त्यासाठी लिङ्गाचे ज्ञान आवश्यक आहे. आणि ते लिङ्ग इष्ट हे सुखादीची प्राप्ती करून देणाऱ्या जातीचे आहे हे सिद्ध करणारे असले पाहिजे. म्हणूनच उदयनाला उत्तर देताना या ठिकाणी प्रामाण्याचा उपयोग होतो असे म्हटले आहे. कारण ह्या लिङ्गामुळेच इष्टसाधनताज्ञान प्रमाण ठरते.

तस्माद्धर्मे स्वतःसिद्धप्रमाणभावे 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यादिविध्यर्थवादमन्त्रनामधेयात्मके वेदे 'यजेत' इत्यत्र तप्रत्ययः प्रकृत्यर्थोपरक्तांभावनामभिधत्ते इति सिद्धे व्युत्पत्तिमभ्युपगच्छतामभिहितान्वयवादिनां भट्टाचार्याणां सिद्धान्तः । यागविषयं नियोगमिति कार्ये व्युत्पत्तिमनुसरतामन्विताभिधानवादिनां प्रभाकरगुरूणां सिद्धान्त इति सर्वमवदातम् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे जैमिनिदर्शनम् ।

म्हणून धर्माच्या संबंधात वेदाचे प्रामाण्य स्वतःसिद्ध आहे, तेव्हा 'स्वर्गाची कामना करणाऱ्याने ज्योतिष्टोम याग करावा' इत्यादी विधिवाक्ये, अर्थवाद-वाक्ये, मंत्र आणि नामधेय हे चार विषय असलेल्या वेदात

‘यजते’ ह्या शब्दातील त-प्रत्यय प्रकृतीच्या म्हणजे यज्-धातूच्या अर्थाने उपरंजित झालेल्या भावनेचा बोध करून देतो असा, शब्द सिद्ध अर्थाचा बोध करून देतात असे मानणाऱ्या अभिहितान्वयवादी भाट्ट मीमांसकांचा सिद्धांत आहे. त-प्रत्यय यागाविषयी नियोग (आज्ञा) करतो असा, शब्द कार्यरूप अर्थाचा बोध करून देतात हे मत अनुसरणाऱ्या अन्विताभिधानवादी प्रभाकर गुरूच्या अनुयायांचा सिद्धांत आहे. याप्रमाणे सर्व स्पष्ट आहे.

अर्थवाद म्हणजे स्तुतिपर अथवा निन्दापर वाक्ये. ही विधिवाक्यांहून भिन्न प्रकारची व विधींच्या समर्थनपर असतात. नामधेय म्हणजे याग आदींची नावे.

‘भावनाम्’—त-प्रत्ययाने प्रेरणारूप शाब्दी भावना व तद्द्वारा पुरुषप्रवृत्तिरूप आर्थी भावना यांचा बोध होतो. आणि त्यामुळे पुरुष याग करण्यास प्रवृत्त होतो.

‘सिद्धे व्युत्पत्ति’, ‘कार्ये व्यत्पत्तिं’ – कुमारिल आणि प्रभाकर यांच्यातील मतभिन्नतेचा येथे निर्देश आहे. प्रभाकराच्या मते शब्दाने ज्या अर्थाचा बोध होतो तो निर्भेळ स्वतंत्र पदार्थाचा नसून क्रियेशी संबद्ध अशाच पदार्थाचा होतो. ‘गाम् आनय’ यातील ‘गाम्’ शब्दाचा अर्थ केवळ गाय असा नसून आनयन-क्रियेशी संबद्ध अशी गाय हा आहे. वाक्यातील शब्दांचे अर्थ परस्परांशी अन्वित असे असून जेव्हा वाक्य उच्चारले जाते तेव्हा अन्वित अर्थाचेच अभिधान होते. म्हणून ह्या मीमांसकांना अन्विताभिधानवादी म्हटले आहे. याउलट भाट्ट मीमांसकांच्या मते शब्दांचे अर्थ स्वतंत्रपणे ज्ञात झालेले असतात, ‘गाम्’ म्हणजे गाईला, ‘आनय’ म्हणजे आण इत्यादी. ते शब्द वाक्यात उच्चारले गेले म्हणजे त्यांच्या प्रतीत झालेल्या अर्थामध्ये अन्वय उत्पन्न होऊन आकांक्षा, योग्यता व संनिधि यांच्या बळावर वाक्याच्या अर्थाचा बोध होतो. म्हणून ह्या मीमांसकांना अभिहितान्वयवादी अशी संज्ञा आहे. प्रभाकराच्या मते वाक्यात क्रियेला प्राधान्य आहे, तेव्हा वाक्याचा अर्थ (व्युत्पत्ति) क्रियेविषयी असतो. क्रियापदाचे रूप आज्ञार्थी (आनय) किंवा विध्यर्थी (यजेत) असेल तर वाक्याचा अर्थ ती क्रिया करावी (कार्य) अशा स्वरूपाचा आहे. म्हणून श्रुतीतील विधिवाक्यात याग करण्याविषयीची आज्ञा (नियोग) आहे. ही ‘कार्ये व्युत्पत्तिः’ याउलट त-प्रत्ययाचा अर्थ भावना ही ‘कार्य’ नसून ‘सिद्ध’ आहे. म्हणजे काही करावयाचे असलेली अशी गोष्ट ती नाही. म्हणून भाट्ट मीमांसकांच्या मते वाक्यात ‘सिद्धे व्युत्पत्तिः’ आहे.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील जैमिनिदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

१३ पाणिनि–दर्शन (व्याकरणशास्त्र)

शब्दानुशासनशास्त्र

नन्वयं प्रकृतिभागोऽयं प्रत्ययभाग इति प्रकृतिप्रत्ययविभागः कथमवगम्यत इति चेत्, पीतपातञ्जलजलानामेतद्योद्यं चमत्कारं न करोति, व्याकरणशास्त्रस्य प्रकृतिप्रत्ययविभागप्रतिपादनपरतायाः प्रसिद्धत्वात् । तथा हि पतञ्जलेर्भगवतो महाभाष्यकारस्येदमादिमं वाक्यम् 'अथ शब्दानुशासनम्' इति । अस्यार्थः – अथेत्ययं शब्दोऽधिकारार्थः प्रयुज्यते । अधिकारः प्रस्तावः, प्रारम्भ इति यावत् । शब्दानुशासनशब्देन च पाणिनिप्रणीतं व्याकरणशास्त्रं विवक्ष्यते । शब्दानुशासनमित्येतावत्यभिधीयमाने संदेहः स्यात् किं शब्दानुशासनं प्रस्तूयते न वेति । तथा मा प्रसाङ्क्षीदित्यथशब्दं प्रायुङक्त । अथशब्धप्रयोगबलेनार्थान्तरव्युदासेन प्रस्तूयत इत्यस्याभिधीयमानत्वात् । अनेन हि वैदिकाः शब्दाः 'शं नो देवीरभिष्टये (अथर्ववेद, १·१)' इत्यादयः, तदुपकारिणो लौकिकाः शब्दाः, 'गौरश्वः पुरुषो हस्ती शकुनिः' इत्यादयश्चानुशिष्यन्ते व्युत्पाद्य संस्क्रियन्ते प्रकृतिप्रत्ययवत्तया बोध्यन्त इति शब्दानुशासनम् ।

हा इतका प्रकृतीचा अंश, हा इतका प्रत्ययाचा अंश याप्रमाणे प्रकृति आणि प्रत्यय यांच्यातील भिन्नतेचे ज्ञान कसे होते असे विचारले तर हा प्रश्न ज्यांनी पतञ्जलीच्या महाभाष्यरूपी जलाचे आकंठ पान केले आहे त्यांना बुचकळ्यात पाडणार नाही. कारण प्रकृति आणि प्रत्यय यांच्या विभागाचे प्रतिपादन करणे हा व्याकरणशास्त्राचा विषय आहे हे प्रसिद्ध आहे. त्यासंबंधी महाभाष्यकार भगवान पतञ्जलीचे त्या ग्रंथातील पहिले वाक्य असे –'अथ शब्दानुशासनम्'. त्याचा अर्थ असा – 'अथ' हा शब्द अधिकार या अर्थी वापरला आहे. अधिकार म्हणजे प्रस्ताव, म्हणजेच प्रारंभ असा अर्थ. 'शब्दानुशासन' ह्या शब्दाने पाणिनिमुनिप्रणीत व्याकरणशास्त्र विवक्षित आहे. 'शब्दानुशासनम्' एवढेच म्हटले असते तर संदेह उत्पन्न झाला असता की शब्दानुशासनाचा प्रारंभ केला जात आहे की नाही? तसा संदेह उत्पन्न होण्याचा प्रसंग येऊ नये म्हणून 'अथ' शब्दाचा प्रयोग केला आहे. कारण 'अथ' शब्दाच्या प्रयोगाच्या बळाने दुसऱ्या अर्थांचे (स्तुती करतो, वर्णन करतो इत्यादींचे) निराकरण होऊन प्रारंभ करतो हाच अर्थ अभिप्रेत असल्याचे निश्चित होते. कारण, ह्या शास्त्राने 'शं नो देवीरभिष्ट्ये (दिव्य अप्-देवता आमचे कल्याण करोत)' इत्यादी वेदातील शब्द आणि त्यातही उपयुक्त असलेले 'गौः, अश्वः, पुरुषः, हस्ती, शकुनिः' इत्यादी लोकव्यवहारातील शब्द यांचे अनुशासन केले जाते, व्युत्पत्ती देऊन त्यांच्यावर संस्कार केला जातो, प्रकृति आणि प्रत्यय यांच्या विभागणीने युक्त असल्याचा बोध करून दिला जातो म्हणून (हे शास्त्र) शब्दानुशासन.

जैमिनीदर्शनाच्या शेवटी 'यजेत' च्या अर्थाच्या संदर्भात प्रकृति आणि प्रत्यय या संज्ञांचा निर्देश केला आहे. त्यावरून येथील प्रारंभीचा प्रश्न उपस्थित केला आहे.

शब्दानुशासन समासाचे समर्थन

अत्र केचित्पर्यनुयुञ्जते । अनुशासिक्रियायाः सकर्मकत्वात्कर्मभूतस्य शब्दस्य कर्तृभूतस्याचार्यस्य प्राप्तौ सत्याम् 'उभयप्राप्तौ कर्मणि (अष्टा. २·३·६६)' इत्यनुशासनबलात्कर्मण्येषा षष्ठी विधातव्या । तथा च 'कर्मणि च

(अष्टा. २·२·१४)' इति समासप्रतिषेधसंभवाच्छब्दानुशासनशब्दो न प्रमाणपथमवतरतीति । अत्रायं समाधिरभिधीयते । यस्मिन् कृत्प्रत्यये कर्तृकर्मणोरुभयोः प्राप्तिरस्ति तत्र कर्मण्येव षष्ठीविभक्तिर्भवति न कर्तरीति बहुव्रीहिविज्ञानबलान्नियम्यते । तद्यथा 'आश्चर्यो गवां दोहोऽशिक्षितेन गोपालकेन' इति । शब्दानुशासनमित्यत्र तु शब्दानामनुशासनं नार्थानामित्येतावतो विवक्षितस्यार्थस्याचार्यस्य कर्तुरुपादानेन विनापि सुप्रतिपादत्वादाचार्योपादानमकिंचित्करम् । तस्मादुभयप्राप्तेरभावाद् 'उभयप्राप्तौ कर्मणि' इत्येषा षष्ठी न भवति । किं तु 'कर्तृकर्मणोः कृति (अष्टा. २·३·६५)' इति कृद्योगे कर्तरि कर्मणि च षष्ठीविभक्तिर्भवतीति कृद्योगलक्षणा षष्ठी भविष्यति । तथा चेध्मप्रव्रश्चनपलाशशातनादिवत्समासो भविष्यति ।

यासंबंधात काहीजण पुढीलप्रमाणे प्रश्न उपस्थित करतात. अनु-शास् धातू सकर्मक असल्यामुळे शब्द हे कर्म व आचार्य हा कर्ता ह्या दोहोंचीही प्राप्ती होते, तेव्हा 'उभयप्राप्ती होत असल्यास कर्माची' ह्या नियमाच्या बळावर ('शब्दानाम्') ही कर्मणि षष्ठी केली पाहिजे. आणि तसे केल्यावर 'आणि कर्माची षष्ठी असताना' ह्या सूत्राप्रमाणे समासाचा प्रतिषेध संभाव्य असल्यामुळे शब्दानुशासन असा शब्द प्रमाण मानता येत नाही. यासंबंधात पुढीलप्रमाणे समाधान करता येते. जो कृत्प्रत्यय लावला असता कर्ता आणि कर्म उभयतांची प्राप्ती होते त्या ठिकाणी ('उभयोः प्राप्ति यस्मिन् कृत्प्रत्यये' ह्या) बहुव्रीहि समासाच्या योजनेच्या बळावर कर्माचीच षष्ठी विभक्ति होते, कर्त्याची नाही असे नियमन होते. उदाहरणार्थ, 'आश्चर्यो गवा दोहोऽशिक्षितेन गोपालकेन (नवख्या गवळ्याने गाईची धार काढावी हे आश्चर्यकारक आहे).' परंतु 'शब्दानुशासनम्' ह्या प्रयोगात 'शब्दांचे अनुशासन, अर्थांचे नाही' एवढाच विवक्षित अर्थ आहे असे कर्ता जो आचार्य त्याच्या निर्देशाशिवायही प्रतिपादन करणे सोपे असल्यामुळे आचार्याच्या अध्याहाराचे काहीच प्रयोजन नाही. म्हणून उभयतांची प्राप्ती होत नसल्यामुळे त्या सूत्रानुसार ही षष्ठी विभक्ति होत नाही, तर 'कर्तृकर्मणोः कृति' ह्या सूत्राप्रमाणे कृत्-प्रत्यय लावला असता कर्ता व कर्म यांची षष्ठी विभक्ति होते, म्हणून कृत्-योग असल्यामुळे होणारी षष्ठी होईल, आणि त्यानंतर 'इध्मप्रव्रश्चन (जळणाचे लाकूड तोडणे)', 'पलाशशातन (पळस कापणे)' इत्यादीप्रमाणे (शब्दानुशासन हा) समास होऊ शकेल.

'उभयप्राप्तौ कर्मणि' ह्या सूत्रात त्याच्या पूर्वीच्या 'कर्तृकर्मणोः कृति' या सूत्रातील 'कृति' शब्दाची अनुवृत्ति होते म्हणून 'उभयप्राप्तौ' हे बहुव्रीहिसमासघटित पद 'कृति' चे विशेषण ठरते. तेव्हा शब्दानाम् (अनुशासनम्) यातील षष्ठी 'उभयप्राप्तौ' हा तत्पुरुष समास व वाक्यात कर्ता आणि कर्म उभयता प्राप्त झाले असता असा त्याचा अर्थ समजून केलेली नाही. कारण, कर्ता जो आचार्य तो येथे विवक्षित आहे असे समजण्याचे काहीच कारण नसल्यामुळे ते नंतरचे सूत्र समजलेल्या अर्थाने लागू होत नाही. लागू होते ते तत्पूर्वीचे 'कर्तृकर्मणोः कृति' हे सूत्र. अनुशास् धातूला ल्युट् (अन) हा कृत्-प्रत्यय लावून 'अनुशासन' शब्द बनला असल्यामुळे त्या क्रियेचा कर्ता व कर्म यांची षष्ठी विभक्ती होते. प्रस्तुतात 'शब्द' हे कर्मच विवक्षित असल्यामुळे येथे कर्माची षष्ठी आहे. आणि समासाचा निषेध करणारे 'कर्मणि च' हे सूत्र 'उभयप्राप्तौ कर्मणि' या सूत्रासंबंधात असल्यामुळे प्रस्तुत समासाचा निषेध करण्यास समर्थ नाही.

'आश्चर्यो गवां दोहो इ.' – यात 'दोह' हे कृन्दत रूप आहे. दुह् धातूचा कर्ता गोपालक आणि कर्म गो दोन्ही येथे प्राप्त आहेत. म्हणून 'उभयप्राप्तौ कर्मणि' ह्या सूत्रानुसार 'गवाम्' अशी कर्माचीच षष्ठी झाली आहे, 'गोपालकस्य' अशी कर्त्याची नाही.

कर्तर्यपि षष्ठी भवतीति केचिद् ब्रुवते । अत एवोक्तं काशिकावृत्तौ 'केचिदविशेषेणैव विभाषामिच्छन्ति शब्दानामनुशासनम् आचार्येणाचार्यस्य वेति ।' अथवा शेषलक्षणेयं षष्ठी । तत्र किमपि चोद्यं नावतरत्येव । यद्येवं तर्हि शेषलक्षणायाः षष्ठ्याः सर्वत्र सुवचत्वात्षष्ठीसमासप्रतिषेधसूत्राणामानर्थक्यं प्राप्नुयादिति चेत्, सत्यम् । तेषां स्वरचिन्तायामुपयोगो वाक्यपदीये हरिणा प्रादर्शि । तदाह महोपाध्यायवर्धमानः –

लौकिकव्यवहारेषु यथेष्टं चेष्टतां जनः ।
वैदिकेषु तु मार्गेषु विशेषोक्तिः प्रवर्तताम् ॥
इति पाणिनिसूत्राणामर्थवत्त्वमसौ यतः ।
जनिकर्तुरिति ब्रूते तत्प्रयोजक इत्यपि ॥ इति ।

तथा च शब्दानुशासनापरनामधेयं व्याकरणशास्त्रमारब्धं वेदितव्यमिति वाक्यार्थः संपद्यते ।

कर्त्याची सुद्धा षष्ठी होते असे काहीजण म्हणतात. म्हणूनच काशिकावृत्तीत म्हटले आहे 'काहीजण भेदभाव न करता (कर्त्याच्या संबंधात) विकल्प आहे असे मानतात– शब्दानामनुशासनम् आचार्येण आचार्यस्य वा याप्रमाणे.' किंवा (शब्दानाम्) ही षष्ठी 'शेषे षष्ठी' या सूत्राप्रमाणे होते असे समजावे. त्यासंबंधी कोणतीच शंका उपस्थित होणार नाही. जर तसे म्हणालात तर शेषस्वरूपाची षष्ठी सर्वत्र असल्याचे म्हणणे सोपे असल्यामुळे षष्ठीसमासाचा प्रतिषेध करणारी सूत्रे निरर्थक ठरतील असा आक्षेप घेतला तर ते खरे आहे. पण (वेदातील) शब्दांच्या स्वरांचा विचार करताना त्या सूत्रांचा उपयोग होतो असे भर्तृहरीने वाक्यपदीयात दाखविले आहे. महोपाध्याय वर्धमानाने म्हटले आहे 'लोकव्यवहारात मनुष्यांनी पाहिजे तसा शब्दांचा उपयोग करावा; परंतु वेदातील प्रक्रियेच्या संबंधात जे वैशिष्ट्य सांगितले असेल ते अमलात आणले पाहिजे, याप्रमाणे पाणिनीची सर्व सूत्रे अर्थपूर्ण ठरतात. कारण त्याने (त्याच्याच नियमाचा भंग करणारी) 'जनिकर्तुः', 'तत्प्रयोजकः' असे सुद्धा प्रयोग वापरले आहेत.' या सर्वाचा निष्कर्ष असा की शब्दानुशासन हे दुसरे नाव असलेल्या व्याकरणशास्त्रास प्रारंभ करीत आहोत असे समजावे हा वाक्यार्थ निष्पन्न होतो.

'अविशेषेण' –वर निर्दिष्ट केलेल्या 'उभयप्राप्ती कर्मणि' ह्या सूत्रावरील एका वार्तिकात म्हटले आहे की अक आणि अ ह्या प्रत्ययातील शब्दांची स्त्रीलिंगी रूपे झाली म्हणजे कर्त्याची सुद्धा षष्ठी होते (स्त्रीप्रत्यययोरकाकारयोर्नायं नियमः). उदाहरणार्थ, 'भेदिका रुद्रस्य जगतः' (यात रुद्र कर्ता, जगत् कर्म आणि भिद्‌ला अक हा कृत्-प्रत्यय लागून त्याचे स्त्रीलिंगी रूप भेदिका). यातच 'बिभित्सा' (भिद् + स + अ + आ) वापरून हे अ-प्रत्ययाचे उदाहरण होईल. इतर स्त्रीलिंगी रूपे असल्यास कर्त्याची षष्ठी विकल्पाने होते. उदा., 'विचित्रा सूत्रस्य कृतिः पाणिनेः पाणिनिना वा'.स्त्रीलिंगव्यतिरिक्त इतर रूपांच्या संबंधातही हा विकल्प मानून (अविशेषेण) 'शब्दानामनुशासनमाचार्येणाचार्यस्य वा' असे समजता येते. म्हणजे 'उभयप्राप्तौ कर्मणि' हा नियम लागू न झाल्यामुळे 'कर्मणि च' हा समासप्रतिषेध लागू होत नाही.

'षष्ठी शेषे' असे पाणिनीचे सूत्र (२·३·५०) आहे. शेष म्हणजे कर्ता, कर्म इत्यादी कारक वगळता बाकीचे इतर प्रकारचे संबंध.

'स्वरचिन्तायाम्' –गोदोह यात शेष षष्ठीने समास आहे असे समजल्यास 'समासस्य' (६·१·२२३) ह्या सूत्रानुसार तो समास अन्तोदात्त होईल, गोदोहः याप्रमाणे. शेषषष्ठी असल्यामुळे 'गो' चे कर्मकारकत्व विवक्षित नाही म्हणून 'गतिकारकोपपदात् कृत् (६·२·१३९)' ह्या सूत्राप्रमाणे कृत्प्रत्ययान्त दोह शब्दाचा प्रकृतिस्वर होत नाही. जर समासाचा

प्रतिषेध केला नसता तर जेथे 'गो' कर्म म्हणून विवक्षित आहे (उदा., आश्चर्यो गवां दोहोऽशिक्षितेन गोपालकेन) तेथे गोदोह असा समास होऊन उत्तरपद दोह प्रकृतिस्वरात (आद्योदात्त) वापरला जाऊन गोदोहः असा स्वर झाला असता.

'जनिकर्तुः', 'तत्प्रयोजकः' – पाणिनीने 'तृजकाभ्यां कर्तरि (२·२·१५)' या सूत्रात तृ-प्रत्ययान्त आणि अक-प्रत्ययान्त शब्दांशी कर्त्याची षष्ठी असलेल्या शब्दांचा समास करू नये असा निषेध केला आहे. पण त्याने स्वतः जनेः कर्तुः च्या ऐवजी'जनिकर्तुः (१·४·३०)' आणि तस्य प्रयोजकः च्या ऐवजी 'तत्प्रयोजकः (१·४·५५)' असे प्रयोग केले आहेत. तेव्हा हे समासनिषेधपर सूत्र वैदिक स्वरप्रक्रियेच्या संबंधात समजावे.

वेदाङ्गत्व दाखविणे हे प्रयोजन

तस्यार्थस्य झटिति प्रतिपत्तये 'अथ व्याकरणम्' इत्येवाभिधीयताम्, 'अथशब्दानुशासनम्' इत्यधिकाक्षरं मुधाभिधीयतइति (चेत्) मैवम्, शब्दानुशासनमित्यन्वर्थसमाख्योपादाने तदीयवेदाङ्गत्वप्रतिपादकप्रयोजननान्वाख्यानसिद्धेः । अन्यथा प्रयोजनानभिधाने व्याकरणाध्ययनेऽध्येतृणां प्रवृत्तिरेव न प्रसजेत् । ननु 'निष्कारणो धर्मः षडङ्गो वेदोऽध्येतव्यः' इत्यध्येतव्यविधानादेव प्रवृत्तिः सेत्स्यातीति चेत्, मैवम् तथा विधानेऽपि तदीयवेदाङ्गत्वप्रतिपादकप्रतियोजननाभिधाने तेषां प्रवृत्तेरनुपपत्तेः ।

ह्या अर्थाची झटकन प्रतीती व्हावी यासाठी 'अथ व्याकरणम्' हेच म्हणणे योग्य, 'अथ शब्दानुशासनम्' हे अधिक अक्षरे असलेले विधान उगाचच केले आहे अशी शंका घेतली तर ते बरोबर नाही. शब्दानुशासन ही अन्वर्थक संज्ञा वापरल्याने ते शास्त्र वेदाङ्ग आहे असे प्रतिपादन करणाऱ्या प्रयोजनाचे विधान सुद्धा सिद्ध होते. नाही तर प्रयोजन न सांगितले गेल्यास अध्ययन करणारे व्याकरण शिकण्यास प्रवृत्तच होणार नाहीत. यावर 'प्रयोजनाशिवायच धर्म आणि अङ्गांसहित वेद यांचे अध्ययन करावे' असा अध्ययनाविषयी विधि असल्यामुळे (व्याकरण ह्या अंगाच्या अध्ययनाची) प्रवृत्ति सिद्ध होईल असा आक्षेप घेतला तर ते बरोबर नाही. कारण, तसे विधान असले तरी ते शास्त्र वेदाङ्ग आहे असे प्रतिपादन करणाऱ्या प्रयोजनाचा निर्देश न केला तर त्या शिकणाऱ्यांची प्रवृत्ति उपपत्तीशिवायच राहील.

तथा हि पुरा किल वेदमधीत्याध्येतारस्त्वरितं वक्तारो भवन्ति 'वेदान्नो वैदिकाः शब्दाः सिद्धा लोकाच्च लौकिकाः । तस्मादनर्थकं व्याकरणम्' इति । तस्माद्वेदाङ्गत्वं मन्यमानास्तदध्ययने प्रवृत्तिमकार्षुः । ततश्चेदानींतनानामपि तत्र प्रवृत्तिर्न सिध्येत् । सा मा प्रसाङ्क्षीदिति तदीयवेदाङ्गत्वप्रतिपादकं प्रयोजनमन्वाख्येयमेव । यद्यन्वाख्यातेऽपि प्रयोजने न प्रवर्तेरंस्तर्हिलौकिकशब्धसंस्काररहितास्ते याज्ञे कर्मणि प्रत्यवायभाजो भवेयुः, धर्माद्धीयेरन् । अत एव याज्ञिकाः पठन्ति 'आहिताग्निरपशब्दं प्रयुज्य प्रायश्चित्तीयां सारस्वतीमिष्टिं निर्वपेत्' इति । अतस्तदीयवेदाङ्गत्वप्रतिपादकप्रयोजनान्वाख्यानार्थमथ शब्दानुशासनमित्येव कथ्यते नाथ व्याकरणमिति । भवति च शब्दसंस्कारो व्याकरणशास्त्रस्य प्रयोजनम्, यथा स्वर्गोद्देशेन प्रवृत्तस्य यागस्य स्वर्गः प्रयोजनम् । तस्माच्छब्दानुशिष्टिः संस्कारपदवेदनीया शब्दानुशासनस्य प्रयोजनम् ।

उदाहरणार्थ, पूर्वीच्या काळी वेदाचे अध्ययन केल्यावर ते करणारे तात्काळ म्हणत असत की 'वेदापासून आम्हाला वैदिक शब्दांचे ज्ञान झाले आहे, आणि लोकव्यवहारापासून लौकिक शब्दांचे. तेव्हा व्याकरण निरर्थक आहे.' म्हणून व्याकरण हे वेदाङ्ग आहे असे जे मानीत होते ते (च फक्त) त्याच्या अध्ययनास

प्रवृत्त झाले. आणि त्याच कारणास्तव सांप्रतच्या शिकणाऱ्यांची सुद्धा व्याकरणाच्या अध्ययनास प्रवृत्ति होणार नाही. तसे होऊ नये म्हणून त्या शास्त्राचे वेदाङ्गत्व प्रतिपादन करणारे प्रयोजन सांगितलेच पाहिजे. जर ते प्रयोजन सांगितल्यावरही ते (व्याकरणाच्या अध्ययनास) प्रवृत्त न झाले तर लौकिक शब्दांच्या संस्कारांच्या ज्ञानाच्या अभावी यज्ञाच्या कर्मांमध्ये चुका करतील आणि धर्मापासून च्युत होतील. म्हणूनच याज्ञिकांनी म्हटले आहे 'आहिताग्नि ब्राह्मणाने (यज्ञविधीत) अपशब्दाचा प्रयोग केल्यास प्रायश्चित म्हणून सरस्वती देवतेसाठी इष्टि करावी.' यास्तव या शास्त्राचे वेदाङ्गत्व प्रतिपादन करणारे प्रयोजन निदर्शित करण्यासाठी 'अथ शब्दानुशासनम्' असेच म्हटले आहे, 'अथ व्याकरणम्' असे नाही. आणि शब्दांचा संस्कार हे व्याकरणशास्त्राचे प्रयोजन आहेच, ज्याप्रमाणे स्वर्गाच्या उद्देशाने केलेल्या यागाचे स्वर्ग हे प्रयोजन आहे त्याप्रमाणे. तेव्हा संस्कार ह्या नावाने ओळखले जाणारे शब्दांचे अनुशासन शब्दानुशासनशास्त्राचे प्रयोजन आहे.

'ततश्च' म्हणजे पूर्वीच्या लोकांना ज्या कारणासाठी व्याकरण निरर्थक वाटत होते त्याच कारणास्तव.

प्रतिपदपाठ हा शब्दज्ञानाचा उपाय नाही

नन्वेवमप्यभिमतं प्रयोजनं न लभ्यते, तदुपायाभावात्। अथ प्रतिपदपाठ एवाभ्युपाय इति मन्येथास्तर्हि स ह्यनभ्युपायः शब्दानां प्रतिपत्तौ प्रतिपदपाठो भवेत्, शब्दापशब्दभेदेनानन्त्याच्छब्दानाम्। एवं हि समाम्नायते – बृहस्पतिरिन्द्राय दिव्यं वर्षसहस्रं प्रतिपदपाठविहितानां शब्दानां शब्दपारायणं प्रोवाच, नान्तं जगाम। बृहस्पतिश्च प्रवक्ता, इन्द्रोऽध्येता, दिव्यं वर्षसहस्रमध्ययनकालः, न च पारावाप्तिरभूत्। किमुताद्य यश्चिरं जीवति स वर्षशतं जीवति। अधीतिबोधचरणप्रचारणैश्चतुर्भिर्ह्युपायैर्विद्योपयुक्ता भवति। तत्राध्ययनकालेनैव सर्वमायुरुपयुक्तं स्यात्। तस्मादनभ्युपायः शब्दानां प्रतिपत्तौ प्रतिपदपाठ इति प्रयोजन सिध्येदिति चेत्, मैवम् । शब्दप्रतिपत्तेः प्रतिपदपाठसाध्यत्वानङ्गीकारात् ।

यावर आक्षेप – पण असे असले तरी हे अभिप्रेत प्रयोजन साध्य होणार नाही, कारण त्यासाठी उपाय उपलब्ध नाही. एकेक शब्दाचा विचार हाच त्यासाठी उपाय असे तुम्ही समजलात तर (ते बरोबर नाही, कारण) शब्दांचे ज्ञान होण्याचा उपाय एकेक शब्दाचा विचार हा असू शकणार नाही. कारण शब्द आणि अपशब्द याप्रमाणे विभागणी असलेले शब्द अनंत आहेत. आम्नायात पुढीलप्रमाणे म्हटलेले आहे 'बृहस्पतीने इंद्राला एक हजार दिव्य वर्षेपर्यंत एकेक शब्द घेऊन त्याचा विचार करावयाचा या पद्धतीने शब्दशास्त्र शिकविले, पण ते शेवटास गेले नाही.' प्रवचन करणारा बृहस्पति, शिकणारा इंद्र, एक हजार दिव्य वर्षे इतका अध्ययनकाल आणि तरीही समाप्ती झाली नाही. मग आजच्याविषयी काय बोलावे? आज जो खूप दिवस जगतो तो फार तर शंभर वर्षे जगतो. अध्ययन करणे, समजून घेणे, आचरणात आणणे आणि प्रचार करणे ह्या चार प्रकारच्या उपायांनी विद्येचा उपयोग होतो. पण अध्ययनकालातच सर्व आयुष्य वेचले जाईल. तेव्हा शब्दांचे ज्ञान होण्यासाठी एकेक शब्दाचा विचार हा उपाय नाही म्हणून ह्या शास्त्राचे प्रयोजन सिद्धीस जाणार नाही - याप्रमाणे आक्षेप घेतला तर ते बरोबर नाही. कारण शब्दांच्या ज्ञानाचा एकेक शब्दाचा पाठ हा उपाय आहे ह्या मताचा आम्ही स्वीकार केलेला नाही.

प्रकृत्यादिविभागकल्पनावत्सु लक्ष्येषु सामान्यविशेषरूपाणां लक्षणानां पर्जन्यवत्सकृदेव प्रवृत्तौ बहूनां शब्दानामनुशासनोपलम्भाच्च । तथा हि 'कर्मण्यण् (अष्टा. ३·२·१)' इत्येकेन सामान्यरूपेण लक्षणेन कर्मोपपदाद्धातुमात्रादण्प्रत्यये कृते कुम्भकारः काण्डलाव इत्यादीनां बहूनां शब्दानामनुशासनमुपलभ्यते । एवम् 'आतोऽनुपसर्गे कः (३·२·१८)' इत्येकेन विशेषलक्षणेनाकारान्तोद्धातोः कप्रत्यये कृते धान्यदो धनव इत्यादीनां बहूनां शब्दानामनुशासनमुपलभ्यते। बृहस्पतिरिन्द्रायेति प्रतिपदपाठस्याशक्यत्वप्रतिपादनपरोऽर्थवादः ।

आणि प्रकृति, प्रत्यय इत्यादी विभागणीच्या कल्पनेने युक्त असलेल्या लक्ष्यांच्या (ज्यांचे लक्षण करावयाचे त्यांच्या) बाबतीत सामान्य आणि विशेष स्वरूपाची लक्षणे पर्जन्याप्रमाणे एकदाच प्रवृत्त झाली असता पुष्कळ शब्दांच्या अनुशासनाची प्राप्ती होते (हा प्रयोजनसिद्धीचा उपाय आहे). उदाहरणार्थ, 'कर्मण्यण्' ह्या एकाच सामान्य स्वरूपाच्या लक्षणाने कर्मवाचक शब्द उपपद असलेल्या उपसर्गरहित (केवळ) धातूला अण् प्रत्यय लावून कुम्भकार (कुम्भं करोति इति), काण्डलाव (काण्डंलुनाति इति) इत्यादी पुष्कळ शब्दांचे अनुशासन उपलब्ध होते. तसेच, 'आतोऽनुपसर्गे कः' ह्या एकाच (अपवादरूप) विशेष लक्षणाने आकारान्त धातूला क प्रत्यय लावून धान्यद (धान्यं ददाति इति), धनद (धनं ददाति इति) इत्यादी पुष्कळ शब्दांचे अनुशासन प्राप्त होते. 'बृहस्पतीने इंद्राला' वगैरे जी कथा आहे ती म्हणजे प्रतिपदपाठ अशक्य आहे असे प्रतिपादन करणारा अर्थवाद आहे.

'पर्जन्यवत्' अनेक भिन्न शब्दांच्या सिद्धीस उपयोगी. पर्जन्य भिन्न भिन्न प्रदेशांवर सारखाच वर्षतो.

नन्वन्येष्वप्यङ्गेषु सत्सु किमित्येतदेवाद्रियते । उच्यते । प्रधानं च षट्स्वङ्गेषु व्याकरणम् । प्रधाने च कृतो यत्नः फलवान् भवति । तदुक्तम् –

आसन्नं ब्रह्मणस्तस्य तपसामुत्तमं तपः ।
प्रथमं छन्दसामङ्गमाहुर्व्याकरणं बुधाः ॥ (वा.प. १·११) इति ।

तस्माद् व्याकरणशास्त्रस्य शब्दानुशासनं भवति साक्षात्प्रयोजनम् । पारंपर्येण तु वेदरक्षादीनि । अत एवोक्तं भगवता भाष्यकारेण 'रक्षोहागमलध्वसंदेहाः प्रयोजनम्' इति ।

शंका-दुसरीही वेदाची अंगे असता ह्याच अंगाबद्दल का एवढा आदर? सांगतो. सहाही अंगांमध्ये व्याकरण प्रधान आहे. आणि प्रधान गोष्टीच्या संबंधात केलेला प्रयत्न फलप्रद होतो. म्हणूनच म्हटले आहे 'विद्वान लोक व्याकरण त्या ब्रह्माच्या निकट आहे, सर्व तपांमध्ये उत्कृष्ट असे तप आहे आणि वेदांचे प्रथम (प्रधान) अंग आहे असे म्हणतात.' म्हणून शब्दांचे अनुशासन हे व्याकरणाशास्त्राचे साक्षात् प्रयोजन आहे. परंतु वेदांचे रक्षण इत्यादी ही परंपरेने आलेली प्रयोजने. म्हणूनच भाष्यकार भगवान पतञ्जलीने म्हटले आहे 'रक्षा, ऊह, आगम, लघु आणि असंदेह ही प्रयोजने.'

'रक्षा' म्हणजे वेदाचे संरक्षण. वेदात देवासः, देवेभिः अशी लोकांत प्रचलित नसलेली रूपे आढळतात. ती चुकीची नाहीत हे फक्त व्याकरणाच्या अभ्यासकालाच कळेल आणि तो पाठांची दुरुस्ती करण्याच्या प्रयत्नांपासून वेदाचे संरक्षण करू शकेल. 'ऊह' म्हणजे प्रयोगासाठी मंत्रांतील देवता, लिंग, वचन इत्यादीत फेरबदल करणे – उदाहरणार्थ, 'अग्नेय

जुष्टम्' याचा 'सूर्याय जुष्टम्' इत्यादी असा. फक्त वैयाकरणच हे शुद्ध रीतीने करू शकेल. 'आगम' म्हणजे वेद. एका वचनात षडङ्ग वेदाचे अध्ययन करावे असा आदेश आहे. व्याकरणाच्या अध्ययनाने त्या आदेशाचे पालन हे प्रयोजन साध्य होते. 'लघु' म्हणजे लाघव, थोडक्यात मांडणे. उदाहरणार्थ, प्रतिपदपाठाऐवजी उत्सर्ग व अपवाद ह्या स्वरूपाचे नियम. 'असंदेह' म्हणजे वेदातील शब्दांच्या अर्थाविषयीच्या संदेहाची निवृत्ति. 'स्थूलपृषती' हा कर्मधारय असू शकेल (मोठी आणि अंगावर ठिपके असलेली गाय) किंवा बहुव्रीहि असू शकेल (मोठे ठिपके असलेली गाय). व्याकरणातील स्वरांसंबंधीच्या नियमानुसारच ह्या संदेहाची निवृत्ति होऊन हा बहुव्रीहि असे निश्चित होते.

साधुशब्दप्रयोगवशादभ्युदयोऽपि भवति । तथा च कथितं कात्यायनेन 'शास्त्रपूर्वके प्रयोगेऽभ्युदयस्तत्तुल्यं वेदशब्देन' इति। अन्यैरप्युक्तम् 'एकः शब्दः सम्यग् ज्ञातः सुष्ठु प्रयुक्तः स्वर्गे लोके कामधुग्भवति' इति । तथा –

नाकमिष्टसुखं यान्ति सुयुक्तैर्बद्धवाग्रथैः ।
अथ पत्काषिणो यान्ति ये चिक्कमितभाषिणः ॥

व्याकरणदृष्ट्या शुद्ध शब्दाच्या प्रयोगाने अभ्युदयाची सुद्धा प्राप्ती होते. कात्यायनाने तसेच सांगितले आहे 'व्याकरणशास्त्राच्या नियमानुसार शब्दांचा प्रयोग केला म्हणजे अभ्युदय प्राप्त होतो. ते "वेद" शब्दाच्या तोडीचे आहे.' इतरांनी सुद्धा म्हटले आहे 'एक शब्द चांगल्या प्रकारे जाणला असता व योग्य रीतीने वापरला असता स्वर्गलोकात सर्व कामनांची पूर्ती करणारा होतो.' तसेच 'चांगल्या प्रकारे जोडलेल्या, शुद्ध वाग्रूपी रथांत बसून मनुष्य इष्ट सुखाने पूर्ण अशा स्वर्गलोकास जातात. याउलट जे 'चिक्क' सारखे अशुद्ध रूपे बोलण्यात वापरतात ते पाय फरपटत चालतात.

वेदात अनेक ठिकाणी 'य एवं वेद' असे वचन आढळते. विधीच्या आचरणाचे जे फल विहित आहे तेच त्याच्या ज्ञानानेही प्राप्त होते असा त्याचा अर्थ. व्याकरणाच्या ज्ञानाने शुद्ध शब्दप्रयोगाचे जे फल ते प्राप्त होते. प्रयोग व ज्ञान यांचे फल समान.

'पत्काषिणः' – पद् (पाय) + कष् (घासणे, फरपटणे) यांपासून निष्पन्न.

शब्दाचे महान देवतेशी साम्य

नन्वचेतनस्य शब्दस्य कथमीदृशं सामर्थ्यमुपपद्यत इति चेत्, मैवं मन्येथाः, महता देवेन साम्यश्रवणात्। तदाह श्रुतिः –

चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य ।
त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति महो देवो मर्त्याँ आ विवेश ।।
(ऋ. वे. ४.५८.३) इति ।

व्याचकार च भाष्यकारः – चत्वारि शृङ्गाणि चत्वारि पदजातानि नामख्यातोपसर्गनिपाताः । त्रयो अस्य पादा लडादिविषयास्त्रयो भूतभविष्यद्वर्तमानकालाः । द्वे शीर्षे द्वौ शब्दात्मानौ नित्यः कार्यश्च व्यङ्ग्यव्यञ्जकभेदात् । सप्त हस्तासो अस्य तिङा सह सप्त सुब्विभक्तयः । त्रिधा बद्धस्त्रिषु स्थानेषु उरसि कण्ठे शिरसि च बद्धः । वृषभ इति प्रसिद्ध-वृषभत्वेन रूपणं क्रियते, वर्षणात्। वर्षणं च ज्ञानपूर्वकानुष्ठानेन फलप्रदत्वम् । रोरवीति शब्दं करोति । रौतिः शब्दकर्मा। इह शब्दशब्देन प्रपञ्चो विवक्षितः । महो देवो मर्त्यां आ विवेश महान् देवः शब्दो मर्त्या मरणधर्माणो मनुष्यास्तानाविवेशेति महता देवेन परेण ब्रह्मणा साम्यमुक्तं स्यात् इति ।

शंका – अचेतन शब्दाला ह्यासारखे सामर्थ्य कसे काय उपपन्न मानता येईल? समाधान – असे समजू नका, कारण ह्या शब्दाचे मोठ्या देवाशी (परब्रह्माशी) साम्य असल्याचे म्हटले आहे. श्रुतीत त्या अर्थाचे वचन आहे 'ह्याला चार शिंगे, तीन पाय, दोन शीर्षे, सात हात आहेत. तीन प्रकारांनी बांधलेला हा वृषभ डरकाळी फोडतो. मोठा देव मर्त्य मनुष्यांमध्ये अन्तर्यामी शिरला.' आणि भाष्यकार पतञ्जलीने ह्या ऋचेची पुढीलप्रमाणे व्याख्या केली आहे – चार शिंगे म्हणजे नाम, आख्यात (धातु), उपसर्ग आणि निपात (अव्यय) हे पदांचे चार प्रकार. ह्याचे तीन पाय म्हणजे दहा लकारांचे विषय असलेले भूत, भविष्य आणि वर्तमान हे तीन काळ. दोन शीर्षे म्हणजे व्यंग्य आणि व्यंजक ह्या भेदामुळे नित्य आणि कार्य अशी शब्दाची दोन रूपे. ह्याचे सात हात म्हणजे (क्रियापदाच्या) तिङ्प्रत्ययांसह सुप्-प्रत्ययांनी होणाऱ्या सात विभक्ती. त्रिधा बद्धः म्हणजे उरस्, कंठ आणि शिरस् ह्या तीन स्थानांत बद्ध झालेला. वृषभः यात प्रसिद्ध अशा वृषभाचे (बैलाचे) रूपक आहे, वर्षण करणे ह्या समान धर्मामुळे. आणि वर्षण म्हणजे ज्ञानपूर्वक प्रयोग झाल्यामुळे फलप्रद होणे. रोखीति म्हणजे शब्द करतो. रु धातूचा शब्द करणे असा अर्थ आहे. या ठिकाणी शब्द म्हणजे प्रपंच हा अर्थ विवक्षित आहे. महो देवो मर्त्यॉं आ विवेश म्हणजे मोठा देव जो शब्द तो मर्त्य म्हणजे मरणशील मनुष्य त्यांच्या प्रविष्ट झाला – याप्रमाणे मोठ्या देवाशी म्हणजे परब्रह्माशी समानता असल्याचे सांगितले आहे.

'रोरवीति' चा 'शब्दं करोति' हा जो अर्थ आहे त्यातील शब्द म्हणजे प्रपंच, संसार. याचा अर्थ असा की, शब्दरूपी वृषभापासून जगाची उत्पत्ती होते. याने शब्द परमब्रह्मासमान असल्याचे सिद्ध होते.

ह्या ऋचेचा यास्काने यज्ञपर अर्थ लावला आहे, राजशेखराने साहित्यपर.

शब्द म्हणजे ब्रह्म

जगन्निदानं स्फोटाख्यो निरवयवो नित्यः शब्दो ब्रह्मैवेति हरिणाभाणि ब्रह्मकाण्डे –

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं तदक्षरम् ।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥ (वा.प. १·१) इति।

जगाचे मूळ कारण जो स्फोट नावाचा अवयवरहित नित्य शब्द तो ब्रह्मच आहे असे भर्तृहरीने (आपल्या वाक्यपदीयातील पहिल्या) ब्रह्मकाण्डात म्हटले आहे – 'आदि आणि अन्त नसलेले, विक्रियारहित ते शब्दाचे तत्त्व म्हणजे ब्रह्म, ज्याच्यापासून पदार्थांच्या स्वरूपात जगाची प्रक्रिया विवर्तित होते.'

'विवर्तते' – अद्वैतवेदान्तातील विवर्तवाद अभिप्रेत आहे.

चार प्रकारचे शब्द

ननु नामाख्यातभेदेन पदद्वैविध्यप्रतीतेः कथं चातुर्विध्यमुक्तमिति चेत्, मैवम्, प्रकारान्तरस्य प्रसिद्धत्वात्। तदुक्तं प्रकीर्णके –

द्विधा कैश्चित्पदं भिन्नं चतुर्धा पञ्चधापि वा ।
अपोद्धृत्यैव वाक्येभ्यः प्रकृतिप्रत्ययादिवत् ॥

(वा.प. ३·१·१) इति।

कर्मप्रवचनीयेन च पञ्चमेन सह पञ्चविधत्वमिति हेलाराजो व्याख्यातवान् । कर्मप्रवचनीयास्तु क्रियाविशेषोपजनितसंबन्धावच्छेदहेतव इति संबन्धविशेषद्योतनद्वारेण क्रियाविशेषद्योतनादुपसर्गेष्वेवान्तर्भवन्तीत्यभिसंधाय पदचातुर्विध्यं भाष्यकारेणोक्तं युक्तमिति विवेक्तव्यम्।

नाम आणि आख्यात या भेदामुळे पदे दोनच प्रकारची असे प्रतीत होत असता ती चार प्रकारची असे कसे म्हटले आहे अशी शंका घेतली तर ते बरोबर नाही. कारण, दुसरे प्रकारही प्रसिद्ध आहेत. प्रकीर्णककाण्डात (भर्तृहरीने) तसे म्हटले आहे 'कोणी वाक्यांतून उद्धृत करूनच पदांची दोन प्रकारांत विभागणी केली आहे, कोणी चार प्रकारांत, कोणी पाच प्रकारांत सुद्धा, – ज्याप्रमाणे (पदांतून उद्धृत करून) प्रकृति आणि प्रत्यय यांची विभागणी करतात त्याप्रमाणे.' कर्मप्रवचनीय धरून पाच प्रकार होतात अशी (प्रकीर्णककाण्डावरील टीकाकार) हेलाराजाने व्याख्या केली आहे. परंतु कर्मप्रवचनीय हे विशिष्ट क्रियेने निर्माण झालेल्या संबंधाचे नियामक हेतू होत, तेव्हा विशिष्ट संबंधाच्या प्रकाशनाच्या द्वारा ते विशिष्ट क्रिया प्रकाशित करतात म्हणून त्यांचा उपसर्गांतच अंतर्भाव होतो हे विचारात घेऊन भाष्यकाराने सांगितलेले पदांचे चार प्रकार हेच योग्य असा विवेक करावा.

'जपमनु प्रावर्षत् (जपानंतर पाऊस पडला)' यात 'अनु' हे कर्मप्रवचनीय. ते उपसर्गाप्रमाणे वर्षणक्रियेचे साक्षात् विशेषण नसून जप आणि वर्षणक्रिया यांतील संबंध निदर्शित करते. परंतु तसे असले तरी त्या संबंधाच्या द्वारा ते क्रियेचे विशेषणच होते म्हणून त्याला उपसर्गच मानावे असा हा युक्तिवाद आहे.

स्फोटाची सिद्धी

ननु भवता स्फोटात्मा नित्यः शब्द इति निजागद्यते। तन्न मृष्यामहे, तत्र प्रमाणाभावादिति केचित्। अत्रोच्यते। प्रत्यक्षमेवात्र प्रमाणम्। गौरित्येकं पदमिति नानावर्णातिरिक्तैकपदावगतेः सर्वजनीनत्वात्। न ह्यसति बाधके पदानुभवः शक्यो मिथ्येति वक्तुम्। पदार्थप्रतीत्यन्यथानुपपत्त्यापि पदार्थप्रतीत्यन्यथानुपपत्यापि स्फोटोऽभ्युपगन्तव्यः । न च वर्णेभ्य; एव तत्प्रययः प्रादुर्भवतीति परीक्षाक्षमम्, विकल्पासहत्वात्। किं वर्णाः समस्ता व्यस्ता वार्थप्रत्ययं जनयन्ति। नाद्यः, वर्णानां क्षणिकानां समूहासंभवात् । नान्त्यः,

व्यस्तवर्णेभ्योऽर्थप्रत्यया संभवात्। न च व्याससमासाभ्यामन्यः प्रकारः समस्तीति। तस्माद्वर्णानां वाचकत्वानुपपत्तौ यद्बलादर्थप्रतिपत्तिः स स्फोटः।

(नैयायिकादी) काहीजण असा आक्षेप घेतात की तुम्ही स्फोट म्हणून नित्य शब्द आहे असे वारंवार म्हणता. ते आम्ही सहन करू शकत नाही, कारण त्याला काही प्रमाण नाही. त्याला आमचे उत्तर असे की याला प्रत्यक्षच प्रमाण आहे. गौः हे एकच पद (ग्, औ, स् ह्या) निरनिराळ्या वर्णांव्यतिरिक्त एक पद आहे असे सर्व लोकांना प्रतीत होते. आणि काही बाधक कारण असल्याशिवाय ही प्रतीती खोटी आहे असे म्हणणे शक्य नाही. तसेच, दुसऱ्या कोणत्याही प्रकारे शब्दाच्या अर्थाच्या प्रतीतीची उपपत्ती लागत नाही ह्या कारणास्तव सुद्धा स्फोटाचा स्वीकार केला पाहिजे. आणि वर्णांपासूनच अर्थांची प्रतीती प्रादुर्भूत होते हे मत परीक्षेत टिकण्यासारखे नाही, कारण पुढील विकल्प असंभाव्य आहेत. वर्ण सर्व मिळून अर्थाची प्रतीती उत्पन्न करतात की एकेकटे? पहिला पर्याय स्वीकार्य नाही, कारण एकच क्षण टिकणारे वर्ण एकत्रित होणे शक्य नाही. दुसरा पर्याय स्वीकार्य नाही, कारण एकेकट्या वर्णापासून अर्थप्रतीती संभाव्य नाही. आणि एकेकट्याने आणि सर्वांनी मिळून यांशिवाय तिसरा प्रकारच संभवत नाही. म्हणून वर्ण अर्थांचे वाचक आहेत हे उपपन्न नसल्यामुळे ज्याच्या बळावर अर्थाची प्रतीती होते तो स्फोट.

वर्णातिरिक्तो वर्णाभिव्यङ्ग्योऽर्थप्रत्यायको नित्यः शब्दः स्फोट इति तद्विदो वदन्ति । अत एव स्फुट्यते व्यज्यते वर्णैरिति स्फोटो वर्णाभिव्यङ्ग्यः, स्फुटति स्फुटीभवत्यस्मादर्थ इति स्फोटोऽर्थप्रत्यायक इति स्फोटशब्दार्थमुभयथा निराहुः । तथा चोक्तं भगवता पतञ्जलिना महाभाष्ये 'अथ गौरित्यत्र कः शब्दः । येनोच्चारितेन सास्नालाङ्गूलककुद खुरविषाणिनां संप्रत्ययो भवति स शब्दः ।' विवृतं च कैयटेन 'वैयाकरणा वर्णव्यतिरिक्तस्य पदस्य; वाचकत्वमिच्छन्ति । वर्णानां वाचकत्वे द्वितीयादिवर्णोच्चारणानर्थक्यप्रङ्गाद्' इत्यादिना 'तद्व्यतिरिक्तः स्फोटो नादाभिव्यङ्ग्यो वाचको विस्तरेण वाक्यपदीये व्यवस्थापितः' इत्यत्नेन प्रबन्धेन ।

वर्णांहून व्यतिरिक्त असलेला, वर्णांनी अभिव्यक्त होणारा आणि अर्थाची प्रतीती करून देणारा नित्य स्वरूपाचा शब्द म्हणजे स्फोट असे जाणणारे सांगतात. म्हणूनच 'स्फुट्यते' म्हणजे वर्णांनी अभिव्यक्त होतो तो स्फोट, वर्णाभिव्यङ्ग्य, आणि 'स्फुटति' म्हणजे अर्थ ह्याच्यापासून स्फुट होतो (स्पष्टपणे प्रकट होतो) म्हणून स्फोट, अर्थप्रतीती करून देणारा – याप्रमाणे स्फोट शब्दाची व्युत्पत्ती दोन प्रकारे करतात. त्याप्रमाणेच भगवान् पतञ्जलीने महाभाष्यात म्हटले आहे 'गौः ह्या पदात शब्द कोणता आहे? जो उच्चारला असता सास्ना (गळ्यात लोंबणारा मांसल भाग), शेपटी, ककुद (मानेवरचा उंचवटा), खूर, शिंगे यांनी युक्त असलेल्या प्राण्यांचा बोध होतो तो शब्द.' आणि याचे विवरण कैयटाने (प्रदीपात) 'वैयाकरण लोक वर्णव्यतिरिक्त असलेले पद अर्थाचा बोध करून देते असे मानतात. वर्णच अर्थबोध करून देतात असे मानले तर दुसरा आणि इतर पुढचे वर्ण उच्चारणे निरर्थक ठरण्याचा प्रसंग येईल' येथपासून तो 'त्या वर्णांहून व्यतिरिक्त असलेला, ध्वनीने अभिव्यक्त होणारा स्फोट अर्थप्रत्यायक असल्याचे वाक्यपदीयात सविस्तर प्रस्थापित केले आहे' येथपावेतोच्या भागात केले आहे.

'आनर्थक्य-' ग् ह्या पहिल्या वर्णाच्या उच्चारानेच अर्थबोध होईल, व औ, स् ह्या वर्णाच्या उच्चाराची आवश्यकता उरणार नाही.

स्फोट सिद्धांतावर आक्षेप

ननु स्फोटस्याप्यर्थप्रत्यायकत्वं न घटते, विकल्पासहत्वात् । किमभिव्यक्तः स्फोटोऽर्थ प्रत्याययत्यनभिव्यक्तो वा । न चरमः, सर्वदार्थप्रत्ययलक्षणकार्योत्पादप्रसङ्गात् । स्फोटस्य नित्यत्वाभ्युपगमेन निरपेक्षस्य हेतोः सदा सत्त्वेन कार्यस्य विलम्बायोगात् । अथैतद्दोषपरिजिहीर्षया अभिव्यक्तः स्फोटोऽर्थ प्रत्याययतीति कक्षीक्रियते, तथाप्यभिव्यभिव्यञ्जयन्तो वर्णाः किं प्रत्येकमभिव्यञ्जयन्ति संभूय वा । पक्षद्वयेऽपि वर्णानां वाचकत्वपक्षे भवता ये दोषा भाषितास्त एव स्फोटाभिव्यञ्जकत्वपक्षे व्यावर्तनीयाः । तदुक्तं भट्टाचार्यैर्मीमांसाश्लोकवार्तिके –

यस्यानवयवः स्फोटो व्यज्यते वर्णबुद्धिभिः ।
सोऽपि पर्यनुयोगेन नैकेनापि विमुच्यते ॥ इति ॥

यावर आक्षेप–स्फोट अर्थाची प्रतीती करून देणारा आहे हे सुद्धा पटण्यासारखे नाही, कारण पुढील विकल्प संभाव्य नाहीत. अभिव्यक्त होऊन स्फोट अर्थाची प्रतीती करून देतो की अभिव्यक्त न होता? दुसरा पर्याय संभाव्य नाही, कारण मग अर्थप्रतीतीरूपी कार्याची सदोदित उत्पत्ती होत राहण्याचा प्रसंग उद्‌भवेल. स्फोट नित्य आहे हे स्वीकारल्यामुळे दुसऱ्या कशाची अपेक्षा नसलेले हे (अर्थप्रतीतीचे) कारण नेहमीच अस्तित्वात असल्याकारणाने कार्योत्पत्तीला विलंब होण्याचा संभव नाही. आता हा दोष टाळण्याच्या हेतूने अभिव्यक्त झालेला स्फोट अर्थप्रतीती करून देतो हा पर्याय स्वीकारला तरीही (आम्ही विचारतो की) अभिव्यक्त करणारे वर्ण एकेकटे अभिव्यक्त करतात की सगळे मिळून? दोन्ही पर्यायांत वर्ण अर्थाचे वाचक आहेत ह्या मताच्या संबंधात तुम्ही जे दोष निर्दिष्ट केले आहेत त्याच दोषांचे निराकरण वर्ण स्फोट अभिव्यक्त करतात ह्या मतात सुद्धा आवश्यक होते. तसे कुमारिलभट्टाने श्लोकवार्तिकात म्हटले आहे– 'ज्याच्या मते वर्णांच्या प्रतीतीने अवयवरहित स्फोट अभिव्यक्त होतो, त्याची सुद्धा एकाही आक्षेपातून सुटका होणार नाही.'

विभक्त्यन्तेष्वेव पदेषु 'सुप्तिङन्तं पदम् (अष्टा. १·४·१४)' इति पाणिनिना, 'ते विभक्त्यन्ताः पदम् (न्या.सू. २·२·६०)' इति गौतमेन च पदसंज्ञाया विहितत्वात्संकेतग्रहेणानुग्रहवशाद्वर्णेष्वेव पदबुद्धिर्भविष्यति । तर्हि सर इत्येतस्मिन्पदे यावन्तो वर्णास्तावन्त एव रस इत्यत्रापि । एवं वनं नवं, नदी दीना, रामो मारो, राजा जारेत्यादिष्वर्थभेदप्रतीतिर्न स्यादिति चेत्, न, क्रमभेदेन भेदसंभवात् । तदुक्तं तौतातितैः –

यावन्तो यादृशा ये च यदर्थप्रतिपत्तये।
वर्णाः प्रज्ञातसामर्थ्यास्ते तदर्थावबोधकाः ॥ इति॥

तस्माद्यश्चोभयोः समो दोषो न तेनैकश्चोद्यो भवतीति न्यायाद्वर्णानामेव वाचकत्वोपपत्तौ नातिरिक्तस्फोटकल्पनावकल्पत इति चेत् –

'सुप् (नामांना लागणारे प्रत्यय) आणि तिङ् (क्रियापदांना लागणारे प्रत्यय) हे अन्ती असणारे ते पद' ह्या सूत्रात पाणिनीने आणि 'विभक्ती अन्ती असणारे ते (वर्ण म्हणजे) पद' ह्या सूत्रात गौतमाने विभक्तिप्रत्यय शेवटी असणाऱ्या वर्णांनाच पद ही संज्ञा आहे असा नियम दिला असल्यामुळे (विशिष्ट वर्णसमूहाच्या

अर्थाविषयीच्या) संकेताचे ग्रहण होऊन (त्या वर्णांच्या) परस्परावरील अनुग्रहाच्या सामर्थ्याने वर्णांच्या ठिकाणीच 'पद' अशी प्रतीती होईल. तर मग 'सरः' ह्या पदात जितके वर्ण आहेत तितकेच 'रसः' ह्या पदातही आहेत. याचप्रमाणे 'वनम्' व 'नवम्', 'नदी' व 'दीन', 'रामो', व 'मारो', 'राजा' व 'जारा' इत्यादींच्या बाबतीत अर्थाच्या भिन्नतेची प्रतीती होणार नाही अशी शंका घेतली तर वर्णांच्या क्रमातील भिन्नतेमुळे अर्थभेदाची प्रतीती संभाव्य आहे असे समाधान करता येईल. कुमारिलभट्टाने तसे म्हटले आहे 'जितके, ज्या प्रकारचे आणि जे वर्ण ज्या अर्थाच्या प्रतीतीसाठी शक्ती असलेले असे ज्ञात आहेत ते त्या अर्थांचा बोध करून देणारे आहेत.' म्हणून जो दोष दोन्ही पक्षांना सारखाच लागू होण्यासारखा आहे त्याच्यासाठी एकाच पक्षावर आक्षेप घेणे योग्य नाही ह्या न्यायाने वर्णच अर्थावबोध करून देतात हे उपपन्न असल्यामुळे त्यांव्यतिरिक्त स्फोटाची कल्पना करणे योग्य नाही – याप्रमाणे आक्षेप घेतला तर –

'यश्चोभयोः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः ।
नैकः पर्यनुयोक्तव्यस्तादृगर्थविचारणे ॥'

असा तो न्याय.

आक्षेपाला उत्तर

तदेतत्काशकुशावलम्बनकल्पम्, विकल्पानुपपत्तेः । किं वर्णमात्रं पदप्रत्ययावलम्बनं वर्णसमूहो वा । नाद्यः, परस्परविलक्षणवर्णमालायामभिन्नं निमित्तं विना पुष्पेषु विना सूत्रं मालाप्रत्ययवदित्येकं पदमिति प्रतिपत्तेरनुपपत्तेः । नापि द्वितीयः, उच्चारितप्रध्वस्तानां वर्णानां समूहभावासंभवात् । तत्र हि समूहव्यपदेशो ये पदार्था एकस्मिन् प्रदेशे सहावस्थिततया बहवोऽनुभूयन्ती, यथैकस्मिन्प्रदेशे सहावस्थिततयानुभूयमानेषु धवखदिरपलाशादिषु समूहव्यपदेशो यथा वा गजनरतुरगादिषु । न च ते वर्णास्तथानुभूयन्ते, उत्पन्नप्रध्वस्तत्वात् । अभिव्यक्तिपक्षेऽपि क्रमेणैवाभिव्यक्तिः, समूहासंभवात् । नापि वर्णेषु काल्पनिकः समूहः कल्पनीयः परस्पराश्रयप्रसङ्गात् – एकार्थप्रत्यायकत्वसिद्धौ तदुपाधिना वर्णेषु पदत्वप्रतीतिः, तत्सिद्धावेकार्थप्रत्यायकत्वसिद्धिरिति । तस्माद्वर्णानां वाचकत्वासंभवात्स्फोटोऽभ्युपगन्तव्यः ।

आक्षेपाला उत्तर – हे सर्व बुडत्याने काडीचा आधार घेण्यासारखे आहे, कारण पुढील विकल्प उपपन्न नाहीत. केवळ (सुटे) वर्णच पदाच्या प्रतीतीला आधारभूत आहेत की वर्णांचा समूह? पहिला विकल्प संभाव्य नाही. कारण, परस्परांहून भिन्न असलेल्या वर्णांच्या मालेच्या ठिकाणी तुटक नसलेले एखादे निमित्त असल्याशिवाय – पुष्पांच्या ठिकाणी दोऱ्याशिवाय माळेचा प्रत्यय येत नाही त्याप्रमाणे – एक पद आहे ह्या प्रतीतीची उपपत्ती लागणार नाही. दुसरा सुद्धा नाही, कारण उच्चारल्याबरोबर नष्ट होणाऱ्या वर्णांचा समूह होणे संभाव्य नाही. त्याच प्रसंगी समूह आहे असे म्हटले जाते जेव्हा पुष्कळ पदार्थ एकाच जागी एकत्र उपस्थित आहेत असे अनुभवास येते, ज्याप्रमाणे एकाच प्रदेशात एकत्र असल्याचे प्रत्ययास येणाऱ्या धव, खदिर, पलाश आदी वृक्षांच्या संबंधात (वृक्ष-) समूह असे म्हटले जाते, किंवा ज्याप्रमाणे हत्ती, माणसे, घोडे इत्यादींच्या संबंधात (समूह शब्दाचा उपयोग केला जातो) त्याप्रमाणे. परंतु त्या वर्णांची तशी प्रतीती येत नाही, कारण उत्पन्न झाल्याबरोबर ते नष्ट होतात. वर्ण अभिव्यक्त करतात ह्या मतात सुद्धा अभिव्यक्ति क्रमशःच होते, कारण त्यांचा समूह संभाव्य नाही. वर्णांमध्ये काल्पनिक समूह सुद्धा मानता येणार नाही, कारण अन्योन्याश्रयदोषाचा

प्रसंग येईल. एका अर्थाची प्रतीती करून देतात हे सिद्ध झाले म्हणजे त्या उपाधीच्या बळावर वर्णांच्या ठिकाणी पद अशी प्रतीती, आणि वर्णांचे पदत्व सिद्ध झाले म्हणजे ते अर्थप्रत्यायक असे सिद्ध होते – असा अन्योन्याश्रय दोष. म्हणून वर्ण अर्थाचे वाचक असण्याचा संभव नसल्याकारणाने स्फोटाचा स्वीकार केला पाहिजे.

'अभिन्नं निमित्तं' नंतर सुद्धा 'विना' आवश्यक आहे. इंग्रजी भाषांतरात त्याचा निर्देश आहे.

ननु स्फोटव्यञ्जकतापक्षेऽपि प्रागुक्तविकल्पप्रसरेण घट्टकुटीप्रभातायितमिति चेत्, तदेतन्मनोराज्यविजृम्भणम्, वैषम्यसंभवात् । तथा हि अभिव्यञ्जकोऽपि प्रथमो ध्वनिः स्फोटमस्फुटमभिव्यनक्ति । उत्तरोत्तराभिव्यञ्जकक्रमेण स्फुटं स्फुटतरं स्फुटतमम् । यथा स्वाध्यायः सकृत्पठ्यमानो नावधार्यते, अभ्यासेन तु स्फुटावसायः । यथा वा रजतत्वं प्रथमप्रतीतौ स्फुटं न चकास्ति, चरमे चेतसि यथावदभिव्यज्यते ।

नादैराहितबीजायामन्त्येन ध्वनिना सह ।
आवृत्तिपरिपाकायां बुद्धौ शब्दोऽवधार्यते ॥ (वा. प. १·८४)

इति प्रामाणिकोक्तेः । तस्मादस्माच्छब्दादर्थं प्रतिपद्यामह इति व्यवहारवशाद्वर्णानामर्थवाचवत्वानुपपत्तेः प्रथमे काण्डे तत्रभवद्भिर्भर्तृहरिभिरभिहितत्वान्निरवयवमर्थप्रत्यायकं शब्दतत्त्वं स्फोटाख्यमभ्युपगन्तव्यमिति। एतत्सर्व परमार्थसंविल्लक्षणसत्ताजातिरेव सर्वेषां शब्दानामर्थ इति प्रतिपादनपरे जातिसमुद्देशे प्रतिपादितम्।

आक्षेप – वर्ण स्फोट अभिव्यक्त करतात या मतावर सुद्धा वर उल्लेखिलेल्या (एकेकटे वर्ण की वर्णसमूह ह्या) विकल्पाची संभावना असल्यामुळे (कर चुकविण्यासाठी रात्रभर आडमार्गाने भटकून) पहाटे जकातनाक्यावरच येऊन पोचण्याचा हा प्रकार आहे. उत्तर – हे तुमचे केवळ मनोराज्याचे विलसित आहे. कारण (वाचकत्व आणि अभिव्यंजकत्व यांत) विषमता आहे. म्हणजे असे – अभिव्यंजक असला तरी शब्दातील पहिल्या वर्णाचा ध्वनी स्फोट अस्फुटपणे अभिव्यक्त करतो. नंतरच्या अभिव्यंजक वर्णांचे ध्वनी तो स्फुटपणे, अधिक स्फुटपणे, सर्वात अधिक स्फुटपणे याप्रमाणे अभिव्यक्त करतात. ज्याप्रमाणे स्वाध्यायाचे एकदा पठन केल्याने तो लक्षात राहत नाही, पण पुन्हा पुन्हा पठन केल्याने स्फुटपणे निश्चित होतो त्याप्रमाणे, किंवा ज्याप्रमाणे रुपे प्रथम प्रतीत झाले असता त्याची चकाकी स्पष्टपणे लक्षात येत नाही, परंतु अखेरच्या प्रतीतीत त्याची यथार्थ स्वरूपात अभिव्यक्ती होते त्याप्रमाणे. याला आधार प्रमाणांनी युक्तिवाद करणाऱ्या (भर्तृहरीच्या) पुढील वचनाचा आहे – 'अगोदरच्या ध्वनींनी जिच्यात संस्कार ठेवून दिले आहेत अशा आणि शेवटच्या ध्वनीच्या बरोबर (त्या संस्कारांच्या) आवृत्तीने परिपक्व झालेल्या बुद्धीमध्ये शब्दाची प्रतीती होते.' म्हणून ह्या शब्दापासून आम्हाला अर्थ प्रतीत होतो ह्या (नेहमीच्या) व्यवहारामुळे वर्ण अर्थाचे वाचक आहेत असे मानणे युक्तियुक्त (उपपन्न) नाही असे श्रीमान भर्तृहरीने (वाक्यपदीयाच्या) पहिल्या काण्डात म्हटले आहे, तेव्हा अवयवरहित, अर्थाची प्रतीती करून देणारे, स्फोट नावाचे शब्दतत्त्व स्वीकारले पाहिजे. ह्या सर्वांचे प्रतिपादन (भर्तृहरीने) ब्रह्मरूपी परम अर्थाच्या संवित्तीच्या स्वरूपाची सत्ताजाति हाच सर्व शब्दांचा अर्थ आहे असे प्रतिपादन करणाऱ्या जातिसमुद्देश नावाच्या प्रकरणात केले आहे.

'व्यवहारवशात्' – लोक 'शब्दाचा अर्थ' असे म्हणतात, 'वर्णांचा अर्थ' असे म्हणत नाहीत.

यदि सत्तैव सर्वेषां शब्दानामर्थस्तर्हि सर्वेषां शब्दानां पर्यायता स्यात् । तथा च क्वचिदपि युगपत्त्रिचतुरपदप्रयोगायोग इति महच्चार्युमायुष्यमतः तदुक्तम् –

पर्यायाणां प्रयोगो हि यौगपद्येन नेष्यते ।
पर्यायेणैव ते यस्माद्वदन्त्यर्थ न संहताः ॥ इति ।

तस्मादयं पक्षो न क्षोदक्षम इति चेत्, तदेतद्गगनरोमन्थकल्पम् । नीललोहितपीताद्युपरञ्जकद्रव्यभेदेन स्फटिकमणेरिव संबन्धिभेदात्सत्तायास्तदात्मना भेदेन प्रतिपत्तिसिद्धौ गोसत्तादिरूपगोत्वादिभेदनिबन्धनव्यवहारवैलक्षण्योपपत्तेः । तथा चाप्तवाक्यम् –

स्फटिकं विमलं द्रव्यं यथा युक्तं पृथक्पृथक् ।
नीललाहितपीताद्यैस्तद्वर्णमुपलभ्यते ॥ इति ।

जर सत्ता हाच सर्व शब्दांचा अर्थ असेल तर सर्व शब्द एकमेकाचे पर्याय होतील, आणि मग कोठेही एकाच वेळेस तीन चार शब्दांचा प्रयोग होणार नाही, तेव्हा हे आपले फारच मोठे चातुर्य! म्हटलेच आहे, 'एकाच वेळेस पर्यायांचा उपयोग इष्ट नाही. कारण ते आपला अर्थ पर्यायानेच अभिव्यक्त करतात, एकत्रित होऊन नाही. कारण ते आपला अर्थ पर्यायानेच अभिव्यक्त करतात, एकत्रित होऊन नाही.' म्हणून हे तुमचे मत विवादात टिकण्यासारखे नाही – असा आक्षेप घेतला तर हे सर्व आकाशाचा रवंथ करण्यासारखे आहे. ज्याप्रमाणे निळा, लाल, पिवळा इत्यादी उपरंजक द्रव्यांच्या भिन्नतेमुळे स्फटिकमण्यात (भिन्नतेची प्रतीती होते) त्याप्रमाणे संबद्ध असणाऱ्या पदार्थांच्या भिन्नतेमुळे सत्तेमध्ये त्या पदार्थांच्या स्वरूपात भिन्नतेची प्रतीती सिद्ध होऊन गोसत्ता इत्यादी रूपात गोत्व आदी भेदांवर अवलंबून असणाऱ्या व्यवहारातील भिन्नतेची उपपत्ती लागते. त्या अर्थाचे आप्तवाक्य आहे, 'विमल असे स्फटिक द्रव्य निळ्या, लाल, पिवळ्या इत्यादी द्रव्यांनी वेगवेगळेपणे जसे युक्त होते तसे ते त्या रंगाचे आहे असे प्रतीत होते.'

तथा हरिणाप्युक्तम् –

संबन्धिभेदात्सत्तैव विद्यमाना गवादिषु ।
जातिरित्युच्यते तस्यां सर्वे शब्दा व्यवस्थिताः ॥
तां प्रातिपदिकार्थं च धात्वर्थं च प्रचक्षते ।
सा नित्या सा महानात्मा तामाहुस्त्वतलादयः ॥

(वा. प. ३·१·३–४) इति।

आश्रयभूतैः संबन्धिभिर्भिद्यमाना कल्पितभेदा गवाश्वादिषु सत्तैव महासामान्यमेव जातिः । गोत्वादिकमपरं सामान्यं परमार्थतस्ततो भिन्नं न भवति, गोसत्तैव गोत्वं नापरमन्वयि प्रतिभासते । एवमश्वसत्ताश्वत्वमित्यादि वाच्यम् । एवं च तस्यामेव गवादिभेदभिन्नायां सत्तायां जातौ सर्वे गोशब्दादयो वाचकत्वेन व्यवस्थिताः । प्रातिपदिकार्थश्च सत्तेति प्रसिद्धम् । भाववचनो धातुरिति पक्षे भावः सत्तैवेति धात्वर्थः सत्ता भवत्येव । क्रियावचनो धातुरिति पक्षेऽपि 'जातिमन्ये क्रियामाहुरनेकव्यक्तिवर्तिनीम् (वा. प. ३·१·८)' इति क्रियासमुद्देशे क्रियाया

जातिरूपत्वप्रदिपानाद्धात्वर्थः सत्ता भवत्येव । 'तस्य भावस्त्वतलौ (अष्टा. ५·१·११९)' इति भावार्थे त्वतलादीनां विधानात्सत्तावाचित्वं युक्तम् । सा च सत्तोदयव्ययवैधुर्यान्नित्या । सर्वस्य प्रपञ्चस्य तद्विवर्ततया देशतः कालतो वस्तुतश्च परिच्छेदराहित्यात्सा सत्ता महानात्मेति व्यपदिश्यत इति कारिकाद्वयार्थः ।

त्याचप्रमाणे भर्तृहरीने सुद्धा म्हटले आहे 'ज्यांच्याशी संबद्ध आहे त्यांच्यातील भिन्नतेमुळे गो आदी पदार्थांमध्ये भिन्न रूपात भासणारी सत्ता हिलाच जाति असे म्हणतात. तिचे वाचक म्हणून सर्व शब्द प्रस्थापित झाले आहेत. तीच प्रातिपदिकांचा अर्थ तसेच धातूंचाही अर्थ आहे असे म्हणतात. ती नित्य आहे, ती म्हणजेच परमात्मा, त्व, तल् (ता) आदी प्रत्यय तिचे वाचक आहेत.' ह्या दोन कारिकांचा अर्थ असा – (सत्तेला) आश्रयभूत असणाऱ्या संबद्ध पदार्थांमुळे 'भिद्यमाना' म्हणजे भिन्नभिन्न आहे अशी जिच्याबद्दल कल्पना केली जाते ती, गो, अश्व आदी पदार्थांमध्ये असणारी 'सत्तैव' म्हणजे महासामान्यच 'जाती' होय. गोत्व आदी अपरसामान्य खऱ्या अर्थाने तिच्याहून भिन्न नाहीत; गोसत्ता हाच गोत्व म्हणून भासमान होते, दुसरे काहीही संबद्ध असे भासत नाही. याचप्रमाणे अश्वत्व म्हणजे अश्वसत्ता असे समजावे. आणि अशा रीतीने गो, अश्व आदींतील भेदामुळे भिन्न भासणाऱ्या त्याच सत्तेमध्ये म्हणजे जातीमध्ये गो आदी शब्द तिचे वाचक म्हणून प्रस्थापित झाले आहेत. प्रातिपदिकांचा अर्थ सत्ता हे प्रसिद्ध आहे. धातू भाव-वाचक आहेत हे मत स्वीकारले तर भाव म्हणजे सत्ताच असल्यामुळे धातूंचा अर्थ सत्ता असा होतोच. धातू क्रियावाचक आहेत हे मत स्वीकारले तरी 'दुसरे कोणी अनेक व्यक्तींच्या ठिकाणी असलेल्या क्रियेला जाति असे म्हणतात' याप्रमाणे (वाक्यपदीयातील) क्रियासमुद्देश प्रकरणात क्रिया जातीच्या स्वरूपाची असे प्रतिपादन केले असल्यामुळे धातूचा सत्ता हा अर्थ होतोच. (पदार्थांचा) भाव या अर्थी त्व आणि तल् प्रत्यय' या सूत्रात त्व, तल् आदी प्रत्यय भाव-वाचक असल्याचे म्हटले आहे, तेव्हा ते सत्तावाचक आहेत असे समजणे योग्यच आहे. आणि ती सत्ता उत्पत्ती व विनाश यांनी विरहित असल्याकारणाने नित्य आहे. सर्व प्रपंच त्या सत्तेचाच विवर्त असल्यामुळे देश, काल व वस्तु यांनी मर्यादित नसल्याकारणाने त्या सत्तेला महान् आत्मा (परब्रह्म) असे संबोधितात.

'प्रातिपदिक' म्हणजे नाम आदींचे मूळ, प्रत्यय न लागलेले रूप. प्रातिपदिकांचा अर्थ सत्ता आहे म्हणजे हे शब्द जातिवाचक आहेत.

'देशतः इ.' – सत्ता हे सामान्य देश व काल यांनी मर्यादित होत नाही, तसेच गो वगैरे पदार्थ मर्यादित असले तरी सत्ता त्यांच्या मर्यादिततेपासून अलिप्त असते.

सर्व शब्दांचा अर्थ ब्रह्मतत्त्व

द्रव्यपदार्थवादिनोऽपि नये संविल्लक्षणं तत्त्वमेव सर्वशब्दार्थ इति संबन्धसमुद्देशे समर्थितम् –

सत्यं वस्तु तदाकारैरसत्यंरवधार्यते ।
असत्योपाधिभिः शब्दैः सत्यमेवाभिधीयते ॥
अध्रुवेण निमित्तेन देवदत्तगृहं यथा ।
गृहीतं गृहशब्देन शुद्धमेवाभिधीयते ॥

(वा. प. ३·२·२–३) इति ।

भाष्यकारेणापि 'सिद्धे शब्दार्थसंबन्धे' इत्येतद्वार्तिकव्याख्यानावसरे द्रव्यं हि नित्यमित्यनेन ग्रन्थेनासत्योपाध्यवच्छिन्नं ब्रह्मतत्त्वं द्रव्यशब्दवाच्यं सर्वशब्दार्थ इति निरूपितम् ।

पदाचा अर्थ (जाति नसून व्यक्तिरूपी) द्रव्य आहे असे मानणाऱ्या सिद्धांतात सुद्धा संवित्तीच्या स्वरूपाचे तत्त्वच सर्व शब्दांचा अर्थ आहे याचे समर्थन संबंधसमुद्देश प्रकरणात केले आहे – 'सत्य पदार्थांचे ज्ञान त्याच्याच आकाराच्या असलेल्या (त्याचे रेखाटलेले चित्र इत्यादी) असत्य गोष्टींनी होते. (त्याप्रमाणेच) असत्य असलेल्या उपाधीच्या स्वरूपाच्या शब्दांनी सत्याचेच ज्ञान होते, ज्याप्रमाणे कायमचे नसलेल्या (घरावर बसलेला कावळा इत्यादी) निमित्तामुळे देवदत्ताच्या घराचे ज्ञान होते, परंतु गृह शब्दाने (निमित्तरहित) शुद्ध घराचाच बोध होतो.' भाष्यकार पतञ्जलीने सुद्धा 'शब्द, अर्थ आणि त्यांचे संबंध सिद्ध असता' ह्या वार्तिकाच्या व्याख्यानाच्या प्रसंगी 'द्रव्य नित्य आहे' ह्या विधानाने असत्य उपाधींनी अवच्छिन्न, द्रव्य शब्दाने ज्याचा बोध होतो ते, ब्रह्मतत्त्वच सर्व शब्दांचा अर्थ याचे निरूपण केले आहे.

शब्दाने जातीचा बोध होतो व त्याने व्यक्ती आक्षिप्त होते म्हणजे अनुमानाने कळते असे एक मत. शब्दाने द्रव्याचा म्हणजे (जातिविशिष्ट) व्यक्तीचा बोध होतो असे दुसरे मत. त्या मतानुसारही सर्व शब्द परब्रह्माचे वाचक.

घरावर बसलेला कावळा हे अध्रुव निमित्त, त्याने घराचा बोध होतो. तसेच शब्द हे निमित्त, त्याने परब्रह्माचा बोध होतो.

'असत्योपाध्यवच्छिन्नं ब्रह्मतत्त्वं द्रव्यशब्दवाच्यम्' हे कैयटाचे शब्द आहेत.

शब्दाचा अर्थ जाति

जातिशब्दार्थवाचिनो वाजप्यायनस्य मते गवादयः शब्दा भिन्नद्रव्यसमवेतजातिमभिदधति । तस्यामवगाह्यमानायां तत्संबन्धाद् द्रव्यमवगम्यते । शुक्लादयः शब्दा गुणसमवेतां जातिमाचक्षते, गुणे तत्संबन्धात्प्रत्ययः, द्रव्ये संबन्धिसंबन्धात् । संज्ञाशब्दानामुत्पत्तिप्रभृत्या विनाशाच्छैशवकौमारयौवनाद्यवस्थाभेदेऽपि स एवायमित्यभिन्नप्रत्ययबलात्सिद्धा देवदत्तत्वादिजातिरभ्युपगन्त्वया । क्रियास्वपि जातिरालक्ष्यते । सैव धातुवाच्या, पचतीत्यादावनुवृत्तप्रत्ययस्य प्रादुर्भावात् ।

सर्व शब्द जातिवाचक आहेत असे म्हणणाऱ्या वाजप्यायनाच्या मते गो आदी शब्द निरनिराळ्या द्रव्यांशी समवायाने संबद्ध असलेल्या (गोत्व आदी) जातींची नावे होत. तिच्यात अवगाहन केल्यावर (म्हणजे तिची प्रतीती झाल्यावर) तिच्याशी असलेल्या संबंधामुळे द्रव्याचा बोध होतो. शुक्ल आदी शब्द गुणाशी समवेत असलेल्या (शुक्लत्व आदी) जातीचे अभिधान करतात. तिच्याशी असलेल्या संबंधामुळे गुणाची प्रतीती होते, आणि जातीशी संबद्ध असलेल्या गुणाशी संबंधामुळे द्रव्याची प्रतीती होते. (देवदत्त आदी) संज्ञास्वरूप शब्दांच्या संबंधात जन्मापासून अंतापर्यंत शैशव, कौमार्य, यौवन इत्यादी भिन्न अवस्था असल्या तरीही 'तोच हा' अशा भेदरहित प्रतीतीच्या बळावर सिद्ध होणाऱ्या देवदत्तत्व आदी जातीचा स्वीकार करणे आवश्यक आहे. क्रियांमध्ये

सुद्धा जाती असल्याचे दिसून येते. तिलाच धातु असे म्हणतात. कारण 'पचति' इत्यादी क्रियांमध्ये तीच क्रिया पुनरावृत्त होत आहे अशी प्रतीती उत्पन्न होते.

शब्द जाति, गुण, क्रिया आणि संज्ञा असे चार प्रकारचे आहेत. ते चारही प्रकारचे शब्द जातिवाचक आहेत असे वाजप्यायनाचे मत.

शब्दाचा अर्थ द्रव्य (व्यक्ति)

द्रव्यपदार्थवादिव्याडिनये शब्दस्य व्यक्तिरेवाभिधेयतया प्रतिभासते । जातिस्तूपलक्षणतयेति नानन्त्यादिदोषावकाशः ।

शब्दाचा अर्थ द्रव्य (व्यक्ति) असे मानणाऱ्या व्याडीच्या सिद्धांतानुसार शब्दाचे अभिधेय म्हणून व्यक्तिच भासमान होते, परंतु जाति व्यक्तीचे उपलक्षण म्हणून प्रतीत होते, तेव्हा आनन्त्य वगैरे दोषांना अवकाश नाही.

गो शब्दाने व्यक्तीचा बोध होतो असे मानले तर गो-व्यक्ती अनंत असल्यामुळे त्या सर्व गो-शब्दाने अभिहित होतात असे समजण्याचा प्रसंग येईल. तो टाळण्यासाठी शब्दाचा अर्थ जातीने उपलक्षित व्यक्ति (म्हणजे जातिविशिष्ट व्यक्ति) हा समजावा असे हे मत आहे.

पाणिन्याचार्यस्योभयं संमतम् । यतो जातिपदार्थमभ्युपगम्य 'जात्याख्यायामेकस्मिन् बहुवचनमन्यतरस्याम् (अष्टा. १·२·५८)' इत्यादिव्यवहारः । द्रव्यपदार्थमङ्गीकृत्य 'सरूपाणामेकशेष एकविभक्तौ (अष्टा. १·२·६४)' इत्यादिः । व्याकरणस्य सर्वपार्षदत्वान्मतद्वयाभ्युपगमे न कश्चिद्विरोधः । तस्मादद्वयं सत्यं परं ब्रह्मतत्त्वं सर्वशब्दार्थ इति स्थितम् ।

पाणिनि आचार्याला दोन्ही पक्ष संमत आहेत. कारण शब्दाचा अर्थ जाति आहे हा पक्ष स्वीकारून 'जातीचा निर्देश असता एकाच पदार्थाच्या संबंधात विकल्पाने बहुवचनाचा प्रयोग होतो' इत्यादी सूत्रांचा उपयोग केला आहे. आणि शब्दाचा अर्थ द्रव्य (व्यक्ति) हे मत स्वीकारून 'एका विभक्तीत एकच रूप असलेल्या शब्दांपैकी एकच शिल्लक राहतो' इत्यादींचा उपयोग केला आहे. व्याकरणशास्त्र सर्व अनुयायांसाठी असल्यामुळे दोन मतांच्या स्वीकारात काही विरोध नाही. म्हणून सर्व शब्दांचा अर्थ एकटेच असलेले, सत्य स्वरूपाचे, परम ब्रह्मतत्त्व आहे हे निश्चित होते.

'जात्याख्यायाम् इ.' – उदाहरणार्थ, ब्राह्मण हा जातिवाचक शब्द वापरावयाचा असता 'ब्राह्मणः पूज्यः' किंवा 'ब्राह्मणाः पूज्याः' असे दोन्ही प्रकारे म्हणता येते.

'सरूपाणाम् इ.' – उदाहरणार्थ, मनुष्यश्च मनुष्यश्च यांचा मनुष्यमनुष्यौ असा समास न होता एकशेषाने मनुष्यौ असे रूप होते. यावरून असा निष्कर्ष निघतो की, मनुष्य शब्द व्यक्तिवाचक असल्याचे गृहीत धरले आहे.

'पार्षद' म्हणजे परिषदेचा सभासद, म्हणजे एखाद्या विशिष्ट मताचा अनुयायी.

तदुक्तम् –

तस्माच्छक्तिविभागेन सत्यः सर्वः सदात्मकः ।
एकोऽर्थः शब्दवाच्यत्वे बहुरूपः प्रकाशते ॥

(वा.प. ३·३·८७) इति ।

सत्यस्वरूपमपि हरिणोक्तं संबन्धसमुद्देशे –

यत्र द्रष्टा च दृश्यं च दर्शनं चाविकल्पितम्
तस्यैवार्थस्य सत्यत्वमाहुस्त्रय्यन्तवेदिनः ॥

(वा. प. ३·३·७२) इति ।

द्रव्यसमुद्देशेऽपि –

विकारापगमे सत्यं सुवर्णं कुण्डले यथा ।
विकारापगमो यत्र तामाहुः प्रकृतिं पराम् ।

(वा. प. ३·२·१५) इति ।

त्याप्रमाणे म्हटले आहे 'सत्य स्वरूपाचा, सर्वसंग्राहक आणि सत्तारूपी एकच अर्थ शब्दांनी वाच्य असून शब्दांच्या (अर्थप्रत्यायक) शक्तींच्या भिन्नतेमुळे तो अनेक रूपांत प्रकाशित होतो.' संबंधसमुद्देश प्रकरणात भर्तृहरीने सत्याचे स्वरूप सुद्धा दिग्दर्शित केले आहे 'ज्यात द्रष्टा, दृश्य आणि दर्शन हे विकल्प नाहीसे झाले आहेत तोच (ब्रह्मरूपी) अर्थ म्हणजे सत्य असे वेदांचे अंतिम रहस्य जाणणारांनी म्हटले आहे.' द्रव्यसमुद्देश प्रकरणात सुद्धा म्हटले आहे 'विकृति दूर झाली म्हणजे ज्याप्रमाणे कुण्डलातील सुवर्ण सत्य रूपात भासमान होते (त्याप्रमाणे ब्रह्मरूपी सत्य प्रकाशित होते). जेथे विकृती दूर होते त्या अवस्थेस परमोच्च प्रकृति असे म्हणतात.'

अभ्युपगताद्वितीयत्वनिर्वाहाय वाच्यवाचकयोरविभागः प्रदर्शितः –

वाच्या सा सर्वशब्दानां शब्दाच्च न पृथक्ततः ।
अपृथक्त्वेऽपि संबन्धस्तयोर्जीवात्मनोरिव ॥

(वा. प. ३·२·१६) इति ।

तत्तदुपाधिपरिकल्पितभेदबहुलतया व्यवहारस्याविद्यामात्रकल्पितत्वेन प्रतिनियताकारोपाधीयमानरूपभेदं ब्रह्मतत्त्वं सर्वशब्दविषयः । अभेदे च पारमार्थिके संवृतिवशाद् व्यवहारदशायां स्वप्नावस्थावदुच्चावचः प्रपञ्चो विवर्तत इति कारिकार्थः । तदाहुर्वेदान्तवादनिपुणाः –

यथा स्वप्नप्रपञ्चोऽयं मयि मायाविजृम्भितः।
एवं जाग्रत्प्रपञ्चोऽपि मयि मायाविजृम्भितः ॥ इति ।

(सत्य, परब्रह्मरूपी अर्थ) अद्वितीय आहे ह्या स्वीकारलेल्या मताच्या समर्थनासाठी वाच्य आणि वाचक यांत भेद नसल्याचे दाखवून दिले आहे – 'ती (पर सत्ता) सर्व शब्दांचा वाच्य अर्थ आहे, आणि ती (सत्ता)

(स्फोटरूपी) शब्दाहून भिन्न नाही. त्या दोहोंत पृथकपणा नसला तरी त्यांच्यातील संबंध जीवात्मा व परमात्मा यांच्यातील संबंधासारखा आहे.' निरनिराळ्या उपाधींनी कल्पनेने निर्माण होणाऱ्या भेदांच्या बाहुल्यामुळे (आणि संसारातील) व्यवहार केवळ अविद्येमुळे कल्पिला जातो म्हणून, प्रत्येक वस्तूच्या ठरलेल्या आकारामुळे उपाधि म्हणून ज्याच्यात भिन्न रूपे असतात असे ब्रह्मतत्त्व सर्व शब्दांचा विषय आहे. भेदाचा अभाव हे परमार्थसत्य आहे, तेव्हा आवरणाच्या प्रभावामुळे व्यवहारदशेमध्ये स्वप्नस्थितीतल्याप्रमाणे विविध प्रकारचा प्रपंच भ्रमपूर्वक भासमान होतो असा ह्या कारिकेचा अर्थ आहे. वेदान्तमतात निपुण असलेल्या विद्वानांनी त्याप्रमाणे म्हटले आहे – 'ज्याप्रमाणे स्वप्नातील हा प्रपंच माझ्यामध्ये मायेचा विस्तृत आविष्कार आहे, त्याप्रमाणे जागृत अवस्थेतील प्रपंच सुद्धा माझ्यात मायेचा विस्तृत आविष्कार आहे.'

व्याकरणशास्त्र मोक्षाचे साधन

तदित्थं कूटस्थे परस्मिन् ब्रह्मणि सच्चिदानन्दरूपे प्रत्यगभिन्नेऽवगतेऽनाद्यविद्यानिवृत्तौ तादृग्ब्रह्मात्मनावस्थानलक्षणं निःश्रेयसं सेत्स्यति । 'शब्दब्रह्मणि निष्णातः परं ब्रह्माधिगच्छति (म.भा. १२·२७०)' इत्यभियुक्तोक्तेः । तथा च शब्दानुशासनशास्त्रस्य निःश्रेयससाधनत्वं सिद्धम् । तदुक्तम् –

तद् द्वारमपवर्गस्य वाङ्मलानां चिकित्सितम् ।
पवित्रं सर्वविद्यानामधिविद्यं प्रचक्षते ॥

(वा. प. १·१४) इति ।

तथा –

इदमाद्यं पदस्थानं सिद्धिसोपानपर्वणाम् ।
इयं सा मोक्षमाणानामजिह्मा राजपद्धतिः ॥

(वा. प. १·१६) इति ।

तस्माद् व्याकरणशास्त्रं परमपुरूषार्थसाधनतयाध्येतव्यमिति सिद्धम् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे पाणिनिदर्शनम् ।

तेव्हा याप्रमाणे कूटस्थ, सत्, चित् आणि आनंद या स्वरूपाचे परब्रह्म अन्तरात्म्याहून भिन्न नाही असे ज्ञान झाले म्हणजे अनादी अशा अविद्येची निवृत्ती होऊन त्या तशा ब्रह्माच्या स्वरूपात अवस्थिति हे ज्याचे लक्षण ते निःश्रेयस (मोक्ष) प्राप्त होईल. कारण जाणत्या विद्वानांनी म्हटले आहे 'शब्दरूपी ब्रह्मात जो निष्णात झाला आहे त्याला परब्रह्माची प्राप्ती होते.' आणि याप्रमाणे शब्दानुशासनशास्त्र मोक्षाचे साधन आहे हे सिद्ध होते. म्हटलेच आहे 'ते मोक्षाचे द्वार आहे, वाणीतील (अपशब्दरूपी) मलांची चिकित्सा करणारे आहे, सर्व विद्यांना शुद्ध करणारे असे शास्त्र आहे असे म्हणतात.' तसेच 'सिद्धी प्राप्त करून देणाऱ्या सोपानाच्या पायऱ्यांतील ही पहिली पायरी आहे. मोक्ष प्राप्त करू इच्छिणाऱ्यांसाठी हा तो सरळ जाणारा राजमार्ग.' म्हणून परम पुरुषार्थाचे साधन असल्यामुळे व्याकरणशास्त्राचे अध्ययन करणे आवश्यक आहे हे सिद्ध होते.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील पाणिनिदर्शन समाप्त होते.

१४ सांख्य–दर्शन

तत्त्वांचे चार प्रकार

अथ सांख्यैराख्याते परिणामवादे परिपन्थिनि जागरूके कथंकारं विवर्तवाद आदरणीयो भवेत् । एष हि तेषामाघोषः । संक्षेपेण हि सांख्यशास्त्रे चतस्रो विधाः संभाव्यन्ते । कश्चिदर्थः प्रकृतिरेव, कश्चिद्विकृतिप्रकृतिश्च, कश्चिद्विकृतिरेव, कश्चिदनुभय इति ।

आता सांख्यांनी वर्णन केलेला परिणामवाद वाट अडवून धरण्यास जागरूक असता विवर्तवाद कसा काय आदरास पात्र होईल? असा त्यांचा उद्‌घोष आहे. कारण, सांख्यशास्त्रात संक्षेपाने चार प्रकार संभवतात. एखादा पदार्थ केवळ प्रकृतिच आहे, काही विकृति आणि प्रकृति दोन्हीही, काही केवळ विकृतिच आणि एखादा प्रकृति आणि विकृति दोन्ही नसणारा असा आहे.

परिणामवादानुसार सत् असलेल्या पदार्थात बदल होऊन सत् असाच कार्यरूप पदार्थ अस्तित्वात येतो. विवर्तवादानुसार सत् पदार्थावर भ्रांतीमुळे असत् वस्तूचा आरोप केला जातो, उदाहरणार्थ चकाकणाऱ्या शिंपल्यावर चांदीचा. असत् चांदी सत् शिंपल्याचा विवर्त आहे. भर्तृहरिसारख्या वैयाकरणांनी अद्वैतवेदान्त्यांप्रमाणे विवर्तवादाचा अंगीकार केला आहे.

प्रकृति, प्रधान

तत्र केवला प्रकृतिः प्रधानपदेन वेदनीया मूलप्रकृतिः । नासावन्यस्य कस्यचिद्विकृतिः । प्रकरोतीति प्रकृतिरिति व्युत्पत्त्या सत्वरजस्तमोगुणानां साम्यावस्थाया अभिधानात् । तदुक्तम् – 'मूलप्रकृतिरविकृतिः (सां.का. ३)' इति । मूलं चासौ प्रकृतिश्च मूलप्रकृतिः । महदादेः कार्यकलापस्यासौ मूलं, न त्वस्य प्रधानस्य मूलान्तरमस्ति, अनवस्थापातात् । न च बीजाङ्कुरवनदनवस्थादोषो न भवतीति वाच्यम्, प्रमाणाभावादिति भावः ।

त्यांपैकी केवळ प्रकृति म्हणजे प्रधान ह्या शब्दाने ओळखली जाणारी मूळ प्रकृति. ती दुसऱ्या कशाचीही विकृति नाही. कारण, प्रकरोति म्हणजे प्रकर्षाने करते ती प्रकृति ह्या व्युत्पत्तीच्या अनुरोधाने सत्त्व, रजस् आणि तमस् ह्या तीन गुणांच्या साम्यावस्थेला हे नाव दिले आहे. सांख्यकारिकेत असे म्हटले आहे 'मूलप्रकृति, जी कशाचीही विकृति नाही' याप्रमाणे. मूळ आणि प्रकृति ती मूलप्रकृति. महत् आदी सर्व कार्यकलापाचे ती मूळ आहे, परंतु ह्या प्रधानाचे दुसरे कोणतेही मूळ नाही, कारण (तसे दुसरे मूळ मानल्यास) अनवस्थाप्रसंग ओढवेल. आणि बीज आणि अंकुर यांमध्ये ज्याप्रमाणे अनवस्थादोष नाही त्याप्रमाणे येथेही तो दोष उत्पन्न होणार नाही असे म्हणता येण्यासारखे नाही, कारण त्याला काही प्रमाण नाही – असा (कारिकेचा) आशय आहे.

प्रकृति म्हणजे सत्त्वादी तीन गुणांची साम्यावस्था. प्रकृति शब्दाच्या व्युत्पत्तीमुळे त्या साम्यावस्थेला प्रकृति हे नाव पडले असल्याचे म्हटले आहे. साम्यावस्था ढळली की गुणांच्या प्रभावामुळे महदादी कार्ये उत्पन्न होतात. म्हणून गुण हे प्रकर्षाने करणारे म्हणजे प्रकृति-रूप. प्रकृति हा धर्मी व गुण हे त्याचे धर्म अशी कल्पना मुळीच अभिप्रेत नाही.

बीजापासून अंकुर, त्या अंकुरापासून दुसरे बीज, त्या दुसऱ्या बीजापासून दुसरा अंकुर, त्यापासून तिसरे बीज इत्यादी – यात अनवस्था दोष नाही. परंतु प्रकृति व तिचे संभाव्य मूल यांत बीजांकुरासारखा परस्परोत्पादकरूप संबंध आहे हे दाखविणारे काही प्रमाण नसल्यामुळे येथील अनवस्थादोष (प्रकृतीचे मूळ, त्याचे दुसरे मूळ, त्याचे तिसरे, त्याचे चौथे इत्यादी – या प्रकारचा) टाळता येण्यासारखा नाही.

महत्, अहंकार, तन्मात्र, अकरा इंद्रिये

विकृतयश्च प्रकृतयश्च महदहंकारतन्मात्राणि । तदप्युक्तम् 'महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त (सां. का. ३)' इति । अस्यार्थः – प्रकृतयश्च ता विकृतयश्चेति प्रकृतिविकृतयः सप्त महदादीनि तत्त्वानि । तत्रान्तःकरणादिपदवेदनीयं महत्तत्त्वमहंकारस्य प्रकृतिः, मूलप्रकृतेस्तु विकृतिः । एवमहंकारतत्त्वमभिमानापरनामधेयं महतो विकृतिः, प्रकृतिश्च तदेवाहकारतत्त्वं तामसं सत्पञ्चतन्मात्राणां सूक्ष्माभिधानाम् । तदेव सात्त्विकं सत्प्रकृतिरेकादशेन्द्रियाणां बुद्धीन्द्रियाणां चक्षुःक्षोत्रग्राणरसनात्वगाख्याणां कर्मेन्द्रियाणां वाक्यपाणिपादपायूपस्थाख्यानामुभयात्मकस्य मनसश्च । रजसस्तूभयत्र क्रियोत्पादनद्वारेण कारणत्वमस्तीति न वैयर्थ्यम् ।

विकृति आणि प्रकृति दोन्ही असलेले असे महत्, अहंकार आणि पाच तन्मात्र. ते सुद्धा सांख्यकारिकेत सांगितले आहे 'महत् आदी सात प्रकृति आणि विकृति अशा दोन्ही स्वरूपाचे.' याचा अर्थ असा – महत् आदी सात तत्त्वे प्रकृतिविकृति म्हणजे प्रकृति आणि विकृति दोन्ही आहेत. त्यांपैकी अंतःकरण आदी पदांनी ओळखले जाणारे महत् तत्त्व अहंकाराची प्रकृति, परंतु मूलप्रकृतीची विकृति. याप्रमाणे अभिमान हे दुसरे नाव असलेले अहंकार तत्त्व महत् तत्त्वाची विकृति, आणि तेच अहंकारतत्त्व तमोगुणाने युक्त झाले म्हणजे सूक्ष्म हे नाव असलेल्या पाच तन्मात्रांची, आणि तेच सत्त्वगुणाने युक्त झाले म्हणजे अकरा इंद्रियांची – चक्षुः, श्रोत्र, घ्राण, रसना आणि त्वक् ही नावे असलेल्या पाच ज्ञानेंद्रियांची, वाक्, पाणि, पाद, पायु आणि उपस्थ ही नावे असलेल्या पाच कर्मेंद्रियांची, तसेच (ज्ञानेंद्रिय व कर्मेंद्रिय अशा) दोन्ही स्वरूपाच्या मनाची – प्रकृति आहे. आणि रजोगुण (तन्मात्र आणि इंद्रिये या) दोहोंच्या उत्पत्तीत क्रियेच्या उत्पादनाच्या द्वारा कारणीभूत होतो, म्हणून त्याचा समावेश व्यर्थ नाही.

महत् तत्त्वाला अन्तःकरण असे दुसरे नाव आहे हे विधान थोडे गोंधळात टाकणारे आहे. त्या शब्दाने सामान्यतः मनाचा बोध होतो. पण मन म्हणजे महत् नाही. ते केवळ एक इंद्रिय आहे. महत्ला बुद्धि असे दुसरे नाव आहे. त्याचा पर्याय म्हणून अन्तःकरण शब्द वापरला असण्याची शक्यता आहे.

'तन्मात्र' – शब्दतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र इत्यादी पाच तन्मात्र म्हणजे आकाशादी पाच महाभूतांची सूक्ष्म अवस्था, शब्दादी विषयांची केवळ त्याच निर्विशेष रूपात विद्यमानता. ह्या तन्मात्रांपासून महाभूतांची परिणति होते.

तदुक्तमीश्वरकृष्णेन –

अभिमानोऽहंकारस्तस्माद् द्विविधः प्रवर्तते सर्गः ।
एकादशकरणगणस्तन्मात्रापञ्चकं चैव ॥

सात्त्विक एकादशकः प्रवर्तते वैकृतादहंकारात् ।
भूतादेस्तन्मात्रः स तामसस्तैजसादुभयम् ॥
बुद्धीन्द्रियाणि चक्षुःक्षोत्रघ्राणरसनत्वगाख्यानि ।
वाक्पाणिपादपायूपस्थाः कर्मेन्द्रियाण्याहुः ॥
उभयात्मकमत्र मनः संकल्पकमिन्द्रियं च साधर्म्यात् ।

(सां.का. २४-२७) इति ।

विवृतं तत्त्वकौमुद्यामाचार्यवाचस्पतिभिः।

ईश्वरकृष्णाने सांख्यकारिकेत तसे सांगितले आहे 'अभिमान-स्वरूपाचा जो अहंकार त्याच्यापासून दोन प्रकारची सृष्टी निर्माण होते – अकरा इंद्रियांचा गण आणि पाच तन्मात्र. वैकृत अहंकारापासून सात्त्विक स्वरूपाचा अकरा इंद्रियांचा गण निर्माण होतो आणि भूतादि अहंकारापासून तन्मात्रांचा गण. तो गण तामस आहे. तैजस अहंकारापासून ते दोन्ही गण निष्पन्न होतात. चक्षुः, श्रोत्र, घ्राण, रसना आणि त्वक् ह्या नावाची पाच ज्ञानेंद्रिये होत. वाक्, पाणि, पाद, पायु आणि उपस्थ ही पाच कर्मेंद्रिये असे म्हणतात. मन या ठिकाणी दोन्ही स्वरूपाचे, संकल्प करणारे आणि साधर्म्यामुळे इंद्रिय असणारे.' ह्या सर्वांचे विवरण आचार्य वाचस्पतींनी सांख्यतत्त्वकौमुदीत केले आहे.

सात्त्विक म्हणजे सत्त्वप्रधान अहंकाराला वैकृत अशी संज्ञा आहे. तामस अथवा तम प्रधान अहंकाराला भूतादि असे नाव आहे. तैजस म्हणजे रजोगुणप्रधान अहंकार. वैकृत आणि भूतादि हे अनुक्रमे इंद्रिये आणि तन्मात्र यांची प्रकृति. परंतु ह्या दोहोंच्या उत्पत्तीसाठी तैजसाचे सहकार्य आवश्यक आहे. कारण, रजोगुण चल स्वभावाचा असल्यामुळे कोठल्याही क्रियेला तोच कारणीभूत होतो. सत्त्वगुण आणि तमोगुण दोन्ही स्वतः निष्क्रिय आहेत.

'उभयात्मकम्' म्हणजे ज्ञानेंद्रिय आणि कर्मेंद्रिय ह्या दोहोंच्या स्वरूपाचे. मन ज्ञानेंद्रिये व कर्मेंद्रिये ह्या दोहोंचे प्रवर्तक असल्यामुळे त्याला उभयात्मक म्हटले आहे.

'साधर्म्यात्' – मनाचे इंद्रियांशी साधर्म्य ज्ञानाचे व कर्माचे साधन ह्या स्वरूपाचे.

महाभूते

केवला विकृतिस्तु वियदादीनि पञ्च महाभूतानि एकादशेन्द्रियाणि च । तदुक्तम् 'षोडशकस्तु विकारः (सां.का. ३)' इति । षोडशसंख्यावच्छिन्नो गणः षोडशको विकार एव, न प्रकृतिरित्यर्थः । यद्यपि पृथिव्यादयो गोघटादीनां प्रकृतिस्तथापि न ते पृथिव्यादिभ्यस्तत्त्वान्रमिति न प्रकृतिः । तत्त्वान्तरोपादानत्वं चेह प्रकृतित्वमभिमतम् । गोघटादीनां स्थूलत्वेन्द्रियग्राह्यत्वयोः समानत्वेन तत्त्वान्तरत्वाभावः । तत्र शब्दस्पर्शरूपरसगन्धतन्मात्रेभ्यः पूर्वपूर्वसूक्ष्मभूतसहितेभ्यः पञ्च महाभूतानि वियदादीनि क्रमेणैकद्वित्रिचतुष्पञ्चगुणानि जायन्ते । इन्द्रियसृष्टिस्तु प्रागेवोक्ता। तदुक्तम् –

प्रकृतेर्महांस्ततोऽहंकारस्तस्मादगणश्च षोडशकः ।
तस्मादपि षोडशकात्पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि ॥

(सां.का. २२) इति ।

परंतु केवळ विकृतिरूप असलेले म्हणजे आकाश आदी पाच महाभूते आणि अकरा इंद्रिये. सांख्यकारिकेत म्हटले आहे 'सोळांचा गण विकृति होय.' सोळा ह्या संख्येने मर्यादित झालेला गण म्हणजे षोडशक, तो विकृतिच आहे, प्रकृति नाही असा याचा अर्थ. जरी पृथिवी आदी तत्त्वे गो, घट आदी पदार्थांचे उत्पादक आहेत तरी ते पदार्थ पृथिव्यादींहून भिन्न असे तत्त्व नसल्याकारणाने ते पृथिव्यादी प्रकृति नाहीत. भिन्न तत्त्वाचे उपादानकारण असणे हे प्रकृतीचे लक्षण ह्या शास्त्रात मान्य झालेले आहे. गो, घट आदी स्थूलत्व आणि इंद्रियग्राह्यत्व ह्या दोन गोष्टींच्या बाबतीत पृथिवी आदीशी समान असल्यामुळे ते पृथिव्यादीहून निराळ्या प्रकारची तत्त्वे नाहीत. त्यांत शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गन्ध ह्या पाच तन्मात्रांपासून – अगोदरअगोदरच्या सूक्ष्म भूतांनी युक्त झालेल्या (तन्मात्रांपासून) – क्रमशः एक, दोन, तीन, चार आणि पाच गुण असलेली आकाश आदी पाच महाभूते उत्पन्न होतात. इंद्रियांची उत्पत्ती मागेच सांगितली आहे. सांख्यकारिकेत म्हटले आहे '(मूल) प्रकृतिपासून महत् उत्पन्न होते, त्यापासून अहंकार आणि त्यापासून सोळांचा गण. तसेच, त्या सोळांच्या गणांपैकी पाचापासून पाच महाभूते उत्पन्न होतात.'

'पूर्वपूर्व इ.' – आकाशाची उत्पत्ति शब्दतन्मात्रापासून होते व त्याचा शब्द हा एकच गुण आहे वायु स्पर्शतन्मात्रापासून उत्पन्न होतो, पण त्याला अगोदरच्या शब्दतन्मात्राची सहकारिता आवश्यक आहे. म्हणून वायूत शब्द व स्पर्श हे दोन गुण आहेत. त्याप्रमाणे तेजस् शब्द, स्पर्श व रूप ह्या तीन गुणांनी युक्त होतो, जलात रस धरून चार गुण आणि पृथिवीत गन्धाची भर पडून पाच गुण अस्तित्वात येतात.

पुरुष

अनुभयात्मकः पुरुषः । तदुक्तम् 'न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः (सां. का. ३)' इति । पुरुषस्तु कूटस्थनित्योऽपरिणामी न कस्यचित्प्रकृतिर्नापि विकृतिः कस्यचिदित्यर्थः ।

(प्रकृति आणि विकृति ह्या) दोन्ही स्वरूपाचा नसलेला तो पुरुष. सांख्यकारिकेत म्हटले आहे – 'प्रकृति नाही आणि विकृति नाही असा पुरुष.' पुरुष कूटस्थ (अविचलित), नित्य, परिणामरहित, कोणाचीही प्रकृति नसलेला आणि कोणाची विकृतिही नसलेला असा याचा अर्थ.

पुरुष अकर्ता आहे. सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचे असा सांख्यसिद्धान्त आहे. पुरुष प्रतिशरीर भिन्न आहेत असेही ते मानतात.

तीन प्रमाणे

एतत्पञ्चविंशतितत्त्वसाधकत्वेन प्रमाणत्रयमभिमतम् । तदप्युक्तम् –

दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् ।
त्रिविधं प्रमाणमिष्टं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि ॥

(सां. का. ४) इति ।

ह्या पंचवीस तत्त्वांची सिद्धी करणारी म्हणून (प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द ही) तीन प्रमाणे मान्य झाली आहेत. ते सुद्धा सांगितले आहे– '(उपमान आदी इतर) सर्व प्रमाणे (ह्या तीन प्रमाणांतच अन्तर्भूत आहेत हे) सिद्ध होत असल्याकारणाने प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आप्तवचन (शब्दप्रमाण) असे तीन प्रकारचे प्रमाण मान्य आहे. कारण, प्रमाणाच्या द्वारा प्रमेयाची सिद्धी होते.'

कार्यकारणभावाविषयी भिन्न मते

इह कार्यकारणभावे चतुर्धा विप्रतिपत्तिः प्रसरति । असतः सञ्जायत इति सौगताः संगिरन्ते । नैयायिकादयः सतोऽसञ्जायत इति । वेदान्तिनः सतो विवर्तः कार्यजातं न तु वस्तुसदिति । सांख्याः पुनः सतः सञ्जायत इति ।

प्रस्तुत संबंधात कार्य आणि कारण यांच्या संबंधाविषयी चार प्रकारची भिन्न मते प्रसृत आहेत, असत्पासून सत् उत्पन्न होते असे बौद्ध म्हणतात, सत्पासून असत् उत्पन्न होते असे नैयायिक आदींचे म्हणणे आहे. (अद्वैत) वेदान्ती म्हणतात की (जगद्रूपी) सर्व कार्य सत्चा विवर्त आहे, वास्तव रूपात सत् नाही. आणि सत्पासून सत् उत्पन्न होते असे सांख्य मानतात.

बौद्धांच्या क्षणिकत्ववादानुसार नंतरचा क्षण जेव्हा अस्तित्वात येतो (सत्) तेव्हा त्याला कारणीभूत असणारा त्याच्या पूर्वीचा क्षण नष्ट झालेला (असत्) असतो. नैयायिकांच्या असत्कार्यवादानुसार कारणामध्ये कार्य अविद्यमान (असत्) असते, ते नव्यानेच उत्पन्न होते. मृत्पिंडात अगोदर घट नसतो, तो नवीनच उत्पन्न होतो. सांख्यांच्या सत्कार्यवादानुसार कार्य कारणामध्ये अव्यक्त रूपात विद्यमान (सत्) असतेच. मृत्पिंडात अव्यक्त असलेला घट उत्पत्तीच्या द्वारा अभिव्यक्त होतो. अद्वैत्यांच्या विवर्तवादानुसार कार्य हे कारणावर भ्रमाने केलेल्या आरोपाच्या स्वरूपाचे आहे, उदाहरणार्थ रज्जूवर सर्पाचा.

तत्रासतः सञ्जायत इति न प्रामाणिकः पक्षः, असतो निरुपाख्यस्य शशविषाणवत्कारणत्वानुपपत्तेः । तुच्छातुच्छयोस्तादात्म्यानुपपत्तिश्च ।

यांपैकी असत्पासून सत् उत्पन्न होते हा (बौद्धांचा) पक्ष प्रमाणयुक्त नाही. कारण, ज्याचे वर्णन करता येण्यासारखे नाही असे असत् सशाच्या शिंगाप्रमाणे कारण होणे असंभाव्य आहे. तसेच, तुच्छ (स्वरूपहीन असत्) आणि अतुच्छ (स्वरूपयुक्त सत्) यांच्यात तादात्म्यसंबंध संभाव्य नाही.

कार्यकारणभावासाठी दोघांत तादात्म्य असले पाहिजे हे सांख्यांचे मत. बौद्धांना ते मान्य होईल असे नाही.

नापि सतोऽसञ्जायते, कारकव्यापारात्प्रागसतः शशविषाणवत् सत्तसंबन्धलक्षणेतपत्तनुपपत्तेः । न हि नीलं निपुणतमेनापि पीतं कर्तु पार्यते । ननु सत्त्वासत्त्वौ घटस्य धर्माविति चेत्, तदचारु, असति धर्मिणि तद्धर्म इति व्यपदेशानुपपत्त्या धर्मिणः सत्त्वापत्तेः ।

सत्पासून असत् उत्पन्न होते हा (नैयायिकांचा) पक्ष सुद्धा (प्रमाणयुक्त) नाही. कारण, उत्पन्न करणाऱ्याच्या व्यापाराच्या अगोदर अस्तित्वात नसलेल्या पदार्थाची सशाच्या शिंगाप्रमाणे सत्तेशी संबंध हे लक्षण असलेली उत्पत्ती असंभाव्य आहे. सर्वांत निपुण अशा मनुष्याला सुद्धा निळा रंग पिवळा करता येणार नाही. सत्-ता व असत्-ता हे घटाचे धर्म आहेत असे म्हटले तरी ते उचित नाही. कारण धर्मी (घट) अस्तित्वात नसता त्याचा धर्म म्हणून कशाचा निर्देश करणे उपपन्न नसल्याकारणाने धमीर्चे अस्तित्व मान्य करण्याचा प्रसंग येईल.

उत्पत्ति म्हणजे अस्तित्वात येणे. म्हणून सत्-तेशी संबंध असे तिचे लक्षण निर्दिष्ट केले आहे.

निळ्या रंगापासून पिवळ्या रंगाची उत्पत्ती होणार नाही, कारण तो त्यात अविद्यमान आहे.

सत्कार्यवाद

तस्मात्कारकव्यापारात्प्रागपि कार्यं सदेव । सतश्चाभिव्यक्तिरूपपद्यते, यथा पीडनेन तिलेषु तैलस्य, दोहनेन सौरभेयीषु क्षीरस्य । असतः कारणे किमपि निदर्शनं न दृश्यते । किं च कार्येण कारणं संबद्धं तज्जनकमसंबद्धं वा । प्रथमे कार्यस्य सत्त्वमायातम्, सतोरेव संबन्ध इति न्यायात् । चरमे सर्वं कार्यजातं सर्वस्माज्जायेत, असंबद्धत्वाविषेषात् । तदाख्यायि सांख्याचार्यैः –

असत्वान्नास्ति संबन्धः कारणैः सत्त्वसङ्गिभिः ।
असंबद्धस्य चोत्पत्तिमिच्छतो न व्यवस्थितिः ॥ इति ॥

म्हणून कारकाच्या व्यापाराच्या अगोदर कार्य अस्तित्वात असतेच. आणि जे अस्तित्वात असते. त्याची अभिव्यक्ति उपपन्न ठरते, ज्याप्रमाणे रगडल्याने तिळांतून तेल अभिव्यक्त होते, किंवा दोहनाने गाईंतून दूध. अस्तित्वात नसलेला पदार्थ कारण होतो हे प्रदर्शित करणारा कोणताही दृष्टान्त आढळत नाही. शिवाय, (हे सांगा की) कार्याशी संबद्ध असता कारण त्याला उत्पन्न करते की संबद्ध नसताही? पहिल्या पर्यायात कार्याचे (प्राक्कालीन) अस्तित्व सिद्ध होते, कारण संबंध अस्तित्वात असलेल्या अशाच दोन पदार्थांत असतो असा नियम आहे. दुसऱ्या पर्यायात सर्व प्रकारची कार्ये सर्व प्रकारच्या कारणांपासून उत्पन्न होतील, कारण संबंधाचा अभाव सर्वत्रच असेल. सांख्य आचार्यांनी ते सांगितले आहे 'अस्तित्वात नसल्याकारणाने कार्यांचा सत्तेने युक्त असलेल्या कारणांशी संबंध शक्य नाही. आणि संबंध नसताही त्याची उत्पत्ती होते असे मानले तर अमुक कार्यांचे अमुक कारण ही व्यवस्था नाहीशी होईल.

अथैवमुच्येत असंबद्धमपि तत्तदेव जनयति यत्र यच्छक्तम्, शक्तिश्च कार्यदर्शनोन्नेयेति, तन्न संगच्छते । तिलेषु तैलजननशक्तिरित्यत्र तैलस्यासत्त्वे संबद्धत्वासंबद्धत्वविकल्पेन तच्छक्तिरिति निरूपणायोगात् ।

आता तुम्ही जर असे म्हणालात की (कार्याशी) संबद्ध नसले तरी ते (कारण) तेच (कार्य) उत्पन्न करते जे उत्पन्न करण्याची त्याच्यात शक्ती असते, आणि कार्य पाहिल्यानंतर त्यावरून ह्या शक्तीच्या अस्तित्वाचे अनुमान होते, तर हे तुमचे म्हणणे युक्तिसंगत नाही. तिळांमध्ये तेल उत्पन्न करण्याच्या शक्तीच्या संबंधात तेल

अस्तित्वात नसता (ती शक्ती तेलाशी) संबद्ध आहे आणि संबद्ध नाही ह्या पर्यायांच्या द्वारा तद्विषयक ती शक्ती आहे असे प्रतिपादन करणे शक्य नाही.

जर तेल त्या शक्तीशी संबद्ध आहे असे मानले तर तेलाचे प्राक्कालीन अस्तित्व सिद्ध होते. जर असंबद्ध आहे असे मानले तर तेलावरून त्या शक्तीचे अनुमान करता येणार नाही.

कार्यकारणयोरभेदाच्च कारणात्पृथक्कार्यस्य सत्त्वं न भवति । पटस्तन्तुभ्यो न भिद्यते, तद्धर्मत्वात् । न यदेवं न तदेवं तथा गोरश्वः । तद्धर्मश्च पटः, तस्मान्नार्थान्तरम् । तर्हि प्रत्येकं त एव प्रावरणकार्य कुर्युरिति चेत्, न, संस्थानभेदेनाविर्भूतपटभावानां प्रावरणार्थक्रियाकारित्वोपपत्तेः । यथा हि कूर्मस्याङ्गानि कूर्मशरीरे निविशमानानि तिरोभवन्ति निःसरन्ति चाविर्भवन्ति, एवं कारणस्य तन्त्वादेः पटादयो विशेषा निःसरन्त आविर्भवन्त उत्पद्यन्त इत्युच्यन्ते, निविशमानास्तिरोभवन्तो विनश्यन्तीत्युच्यन्ते । न पुनरसतामुत्पत्तिः सतां वा विनाशः । यथोक्तं भगवद्गीतायाम् 'नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः (भ. गी. २·१६)' इति ।

आणि कार्य व कारण यांच्या अभेद असल्यामुळे कारणाहून निराळे असे कार्याचे अस्तित्व असत नाही. पट तन्तूंहून भिन्न नाही (प्रतिज्ञा), कारण तो त्या तन्तूंचा धर्म आहे (हेतु). जे एखाद्याहून अभिन्न नसते (म्हणजे भिन्न असते) ते त्याचा धर्म नसते, ज्याप्रमाणे 'गो' हून भिन्न असल्यामुळे अश्व त्या 'गो' चा धर्म नाही (उदाहरण). पण पट त्या तन्तूंचा धर्म आहे (उपनय), म्हणून तो निराळा पदार्थ नाही (निगमन), तर मग (तंतू व पट यांत भेद नसेल तर) ते ऐककटे तन्तूच पांघरूणाचे कार्य करू शकतील असे म्हटले तर ते बरोबर नाही. कारण, भिन्न रचनेमुळे त्यांच्यातील पटाची अभिव्यक्ती झाली म्हणजेच ते प्रावरणरूपी प्रयोजनसिद्धीचे कार्य करतात अशी त्याची उपपत्ती आहे. ज्याप्रमाणे कासवाचे अवयव त्याच्या शरीरात (आखडून घेतल्यामुळे) आत गेले म्हणजे दिसेनासे होतात आणि बाहेर आले म्हणजे प्रगट होतात, त्याप्रमाणे कारण असलेल्या तन्तूंचे पट आदी विशेष (विशिष्ट स्वरूपात अवस्थिती) बाहेर येऊन अभिव्यक्त झाले म्हणजे ते उत्पन्न होतात असे म्हणतात आणि आत राहून तिरोधान पावले म्हणजे त्यांचा विनाश होतो असे म्हणतात. पण असत् पदार्थाची उत्पत्ती व सत् पदार्थाचा विनाश कधी होत नाही. भगवद्गीतेत तसे म्हटलेच आहे 'जे असत् आहे त्याला अस्तित्व नाही आणि जे सत् आहे त्याला विनाश नाही.'

'न यदेवं न तदेवं' ही व्यतिरेकव्याप्ति. 'यत् यस्मात् न भिद्यते इत्येवंरूपं नास्ति, न तत् तद्धर्मः' असे तिचे स्पष्टीकरण. अन्वयव्याप्ति 'यत् यस्य धर्मः तस्मान्न भिद्यते' अशी. तिलाही दृष्टांत सहज उपलब्ध होईल. कदाचित् प्रतिपक्ष्याला तो मान्य नसता.

प्रधानाची सिद्धी

ततश्च कार्यानुमानात्तत्प्रधानसिद्धिः । तदुक्तम् –

असदकरणादुपादानग्रहणात्सर्वसंभवाभावत् ।
शक्तस्य शक्यकरणात्कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥

(सां. का. ९) इति ।

आणि याप्रमाणे कार्याच्या (प्राक्कालीन अस्तित्वाच्या) अनुमानाच्या द्वारा त्याचे कारण जे प्रधान त्याचे अस्तित्व सिद्ध होते. सांख्यकारिकेत तसे म्हटले आहे 'कार्य हे सत् आहे, कारण जे असत् आहे त्याची उत्पत्ती (करण, क्रिया) होऊ शकत नाही म्हणून, त्याचा कारणाशी (उपादान) संबंध (ग्रहण) आहे म्हणून, (संबंध नसल्यास संभाव्य अशी) सर्व कार्यांची सर्व कारणांपासून उत्पत्ती होत नाही म्हणून, उत्पादकशक्ती असलेले कारण त्या शक्तीशी संबद्ध असेच कार्य उत्पन्न करते म्हणून, आणि कार्य हे कारणाच्याच स्वरूपाचे आहे म्हणून.'

सत्कार्यवादामुळे प्रधान अथवा मूलप्रकृतीचे अस्तित्व सिद्ध होते.

नैयायिकांच्या विरुद्ध केलेला वरील सर्व युक्तिवाद ईश्वरकृष्णाच्या ह्या कारिकेच्या आधारे केला आहे.

विवर्तवादाचे खंडन

नापि सतो ब्रह्मतत्त्वस्य प्रपञ्चो विवर्तः, बाधानुपलम्भात् । अधिष्ठानारोप्ययोश्चिज्जडयोः कलधौतशुक्त्यादिवत्सारूप्याभावेनारोपासंभवाच्च ।

तसेच, प्रपंच हा सत् अशा ब्रह्मतत्त्वाचा विवर्त आहे हे मत सुद्धा बरोबर नाही. कारण (हे रजत नाही अशा प्रतीतीप्रमाणे हा प्रपंच नाही असे) बाधक कारण आढळात येत नाही. शिवाय, अधिष्ठान असलेले चिद्रूप ब्रह्मतत्त्व आणि आरोपित होणारा जड स्वरूपाचा प्रपंच यांच्यात रजत आणि शुक्ति इत्यादींतल्याप्रमाणे समान स्वरूप नसल्याकारणाने एकाचा दुसऱ्यावर आरोप संभाव्य नाही.

प्रकृति जगन्निर्मात्री

ततश्च सुखदुःखमोहात्मकस्य प्रपञ्चस्य तथाविधकारणमवधारणीयम् । तथा च प्रयोगः । विमतं भावजातं सुखदुःखमोहात्मककारणत्वं तदन्वितत्वात् । यद्येनान्वीयते तत्तत्कारणकं यथा रुचकादिकं सुवर्णान्वितं सुवर्णकारणकम् । तथा चेदं, तस्मात्तथेति । तत्र जगत्कारणे येयं सुखात्मकता तत्सत्त्वं या दुःखात्मकता तद्रजो या च मोहात्मकता तत्तम इति त्रिगुणात्मककारणसिद्धिः । तथा हि प्रत्येकं भावास्त्रैगुण्यवन्तोऽनुभूयन्ते । यथा मैत्रदारेषु सत्यवत्यां मैत्रस्य सुखमाविरस्ति, तं प्रति सत्त्वगुणप्रादुर्भावात् । तत्सपत्नीनां दुःखम्, ताः प्रति रजोगुणप्रादुर्भावात् । तामलभमानस्य चैत्रस्य मोहो भवति, तं प्रति तमोगुणसमुद्भवात् । एवमन्यदपिं घटादिकं लभ्यमानं सुखं करोति, परैरपह्नियमाणं दुःखाकरोति, उदासीनस्योपेक्षाविषयत्वेनोपतिष्ठते । उपेक्षाविषयत्वं नाम मोहः, मुह वैचित्ये इत्यस्माद्धातोर्मोहशब्दनिष्पत्तेः, उपेक्षणीयेषु चित्तवृत्त्यनुदयात् । तस्मात्सर्वं भावजातं सुखदुःखमोहात्मकं त्रिगुणप्रधानकारणकमवगम्यते ।

आणि म्हणून सुख, दुःख आणि मोह यांच्या स्वरूपाच्या असलेल्या प्रपंचाचे कारण त्याच प्रकारचे आहे असे समजले पाहिजे. त्यासाठी अनुमान येणेप्रमाणे – विवादाचा विषय असलेले सर्व पदार्थ सुख, दुःख आणि मोह यांच्या स्वरूपाच्या कारणापासून उत्पन्न असे आहेत (प्रतिज्ञा), कारण ते (पदार्थ) त्यांनी (सुख, दुःख व मोह यांनी) अन्वित आहेत (हेतु). जे ज्याने अन्वित असते ते त्याचे कार्य असते, जसे सुवर्णाने अन्वित असलेले

रुचक आदी अलंकार सुवर्णांचे कार्य असतात (उदाहरण). हे तसे (सुखादींनी अन्वित) आहेत (उपनय), म्हणून तसे (सुखादिरूप कारणाचे कार्य) आहेत. (निगमन). त्यांपैकी जगाच्या कारणात (मूलप्रकृतीमध्ये) जी सुखस्वरूपता आहे तो सत्त्वगुण, जी दुःखस्वरूपता तो रजोगुण आणि जी मोहात्मकता तो तमोगुण, याप्रमाणे त्रिगुणात्मक प्रकृतिरूप कारण सिद्ध होते. म्हणजे असे की जगातील प्रत्येक पदार्थ ह्या तीन गुणांनी युक्त असलेला अनुभवास येतो. उदाहरणार्थ, मैत्राची पत्नी सत्यवती हिच्यापासून मैत्राला सुख होते, कारण त्याच्या संबंधात तिच्याती सत्त्वगुणाचा प्रादुर्भाव होतो. तिच्या सवतींना दुःख होते, कारण त्याच्या संबंधात तिच्यातील सत्त्वगुणाचा प्रादुर्भाव होतो. तिच्या सवतींना दुःख होते, कारण त्यांच्या संबंधात तिच्या रजोगुणाचा प्रादुर्भाव होतो. तिची प्राप्ती न होणाऱ्या चैत्राला मोह (उपेक्षेची वृत्ती) होतो, कारण त्याच्या संबंधात तिचा तमोगुण प्रादुर्भूत झालेला असतो. याचप्रमाणे इतरही घटादी पदार्थ प्राप्त झाले म्हणजे सुख देतात, इतरांनी त्यांचे अपहरण केले की दुःखकारक होतात, आणि जो (त्यांच्या लाभालाभाविषयी) उदासीन असतो त्याच्या उपेक्षेचा विषय होऊन राहतात. उपेक्षेचा विषय होणे म्हणजे त्यांच्याविषयीचा मोह. कारण, मोह शब्द वैचित्य (शून्यचित्तता, चित्तवृत्तिरहितता) हा अर्थ असलेल्या मुहु धातूपासून निष्पन्न झाला आहे. कारण ज्यांची उपेक्षा होते त्यांच्याविषयी कोणतीच चित्तवृत्ती उत्पन्न होत नाही. म्हणून जगातील सर्व पदार्थ सुख, दुःख व मोह यांच्या स्वरूपाचे असल्यामुळे त्रिगुणात्मक प्रकृतीचे कार्य होत हे स्पष्टपणे प्रतीत होते.

'अन्वित' म्हणजे केवळ युक्त अथवा संबद्ध असा अर्थ नसून (त्याने) भरलेले, (त्याने) बनलेले असा अर्थ अभिप्रेत आहे.

तथा च श्वेताश्वतरोपनिषदि श्रूयते –

अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः ।
अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगमजोऽन्यः ॥

(श्वे. उ. ४·५) इति ।

अत्र लोहितशुक्लकृष्णशब्दा रञ्जकत्वप्रकाशकत्वावरकत्वसाधर्म्याद्रजःसत्त्वतमोगुणत्रयप्रतिपादनपराः ।

आणि श्वेताश्वतर उपनिषदात त्या अर्थांचे वचन आहे 'लाल, शुभ्र आणि कृष्ण वर्ण असलेल्या, आपल्यासारखी पुष्कळ प्रजा निर्माण करणाऱ्या एका अजेचा (जिला जन्म नाही अशा प्रकृतीचा) उपभोग घेत एक अज (जन्मरहित पुरुष, बद्ध असता) तिचे अनुसरण करतो, तर दुसरा अज (मुक्त झालेला) जिचा उपभोग घेऊन झाला आहे त्या अजेचा त्याग करतो.' ह्या मंत्रात लोहित, शुक्ल आणि कृष्ण हे शब्द अनुक्रमे रंजकता, प्रकाशित करण्याचा धर्म आणि झाकून टाकण्याचा धर्म या बाबतींतील साधर्म्यामुळे रजोगुण, सत्त्वगुण आणि तमोगुण ह्या तीन गुणांचे प्रतिपादन करणारे आहेत.

उपनिषदात अज (बोकड), अजा (शेळी) ह्या शब्दांवर श्लेष अभिप्रेत आहे हे उघड आहे.

परमेश्वर अस्वीकार्य

नन्वचेतनं प्रधानं चेतनानधिष्ठितं महदादिकार्ये न व्याप्रियते । अतः केनचिच्चेतनेनाधिष्ठात्रा भवितव्यम्। तथा च सर्वार्थदर्शी परमेश्वरः स्वीकर्तव्यः स्यादिति चेत्, तदसंगतम् । अचेतनस्यापि प्रधानस्य प्रयोजनवशेन

प्रवृत्त्यपपत्तेः । दुष्टं चाचेतनं चेतनानधिष्ठितं पुरुषार्थाय प्रवर्तमानम् । यथा वत्सविवृद्ध्यर्थमचेतनं क्षीरं प्रवर्तते, यथा च जलमचेतनं लोकोपकाराय प्रवर्तते तथा प्रकृतिरचेतनापि पुरुषविमोक्षाय प्रवर्त्स्यति । तदुक्तम् –

वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञस्य ।
पुरुषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य ॥

(सां. का. ५७) इति ।

अचेतन प्रधान चेतनाने अधिष्ठित झालेले असल्याशिवाय महत् आदी कार्ये उत्पन्न करण्याचा व्यापार करणे शक्य नाही. तेव्हा ते कोणत्या तरी चेतनाने अधिष्ठित असले पाहिजे. आणि म्हणून सर्व पदार्थांचे ज्याला प्रत्यक्ष दर्शन होते त्या परमेश्वराचा स्वीकार करणे आवश्यक आहे, असा आक्षेप घेतला तर तो युक्तिसंगत नाही. कारण, अचेतन अशाही प्रधानाची प्रवृत्ती प्रयोजनाच्या अनुरोधाने व्हावी हे उपपन्नच आहे. आणि चेतनाने अधिष्ठित नसताही अचेतन पदार्थ पुरुषांच्या अर्थसिद्धीसाठी प्रवृत्त होत असलेला दिसून येतो. ज्याप्रमाणे वत्साची वाढ व्हावी ह्या उद्देशाने अचेतन दूध प्रवृत्त होते किंवा ज्याप्रमाणे लोकांवर उपकार करण्यासाठी अचेतन जल प्रवृत्त होते, त्याप्रमाणे प्रकृति अचेतन असताही पुरुषाच्या मोक्षासाठी प्रवृत्त होईल. सांख्यकारिकेत तसे म्हटले आहे 'ज्याप्रमाणे वत्साच्या वृद्धीच्या निमित्ताने अचेतन क्षीर प्रवृत्त होते त्याप्रमाणे प्रधानाची प्रवृत्ती पुरुषाच्या मोक्षाच्या निमित्ताने होते.'

यस्तु परमेश्वरः करुणया प्रवर्तक इति परमेश्वरास्तित्ववादिनां डिण्डिमः स गर्भस्त्रावेण गतः, विकल्पानुपपत्तेः । स किं सृष्टेः प्राक्प्रवर्तते सृष्ट्युत्तरकालं वा । आद्ये शरीराद्यभावेन दुःखानुत्पत्तौ जीवानां दुःखप्रहाणेच्छानुपपत्तिः । द्वितीये परस्पराश्रयप्रसङ्गः, करुणया सृष्टिः सृष्ट्या च कारुण्यमिति ।

आणि परमेश्वराचे अस्तित्व मानणाऱ्यांकडून हा जो डांगोरा पिटला जातो की परमेश्वराची प्रवृत्ती करुणेमुळे होते तो गर्भस्त्रावाप्रमाणे नष्ट होतो, कारण पुढील विकल्पाची उपपत्ती लागत नाही. परमेश्वर सृष्टीच्या निर्मितीच्या अगोदर प्रवृत्त होतो की सृष्टीची निर्मिती झाल्यानंतर? पहिल्या पर्यायात शरीर आदींचा अभाव असल्यामुळे दुःखाची उत्पत्ती झाली नसता (करुणेची म्हणजे दुसऱ्याचे) दुःख दूर करण्याच्या इच्छेची उपपत्ती लागणार नाही. दुसऱ्या पर्यायात अन्योन्याश्रय दोषाचा प्रसंग उद्भवेल—करुणेमुळे सृष्टाची निर्मिती आणि सृष्टीमुळे करुणेची प्रवृत्ती, याप्रमाणे.

प्रकृतीची प्रवृत्ती पुरुषासाठी

तस्मादचेतनस्यापि चेतनानधिष्ठितस्य प्रधानस्य महदादिरूपेण परिणामः पुरुषार्थप्रयुक्तः प्रधानपुरुषसंयोगनिमित्तः । यथा निर्व्यापारस्यायस्कान्तस्य संनिधानेन लोहस्य व्यापारस्तथा निर्व्यापारस्य पुरुषस्य संनिधानेन प्रधानव्यापारो युज्यते । प्रकृतिपुरुषसंबन्धश्च पङ्ग्वन्धवत्परस्परापेक्षानिबन्धनः । प्रकृतिर्हि भोग्यतया भोक्तारं पुरुषमपेक्षते । पुरुषोऽपि भेदाग्रहाद् बुद्धिच्छायापत्त्या तद्गतं दुःखत्रयं वारयमाणः कैवल्यमपेक्षते । तत्प्रकृतिपुरुषविवेकनिबन्धनं न च तदन्तरेण युक्तमिति कैवल्यार्थं पुरुषः प्रधानमपेक्षते ।

म्हणून अचेतन असलेल्या व चेतनाने अधिष्ठित नसलेल्या अशाही प्रधानाचा महत् आदीच्या स्वरूपात होणारा परिणाम पुरुषाच्या कार्यसिद्धीसाठी आणि प्रधान व पुरुष यांच्या संयोगाचे कार्य म्हणून अस्तित्वात येतो. ज्याप्रमाणे स्वतः हालचाल न करणाऱ्या लोहचुंबकाच्या सांनिध्यामुळे लोखंडात हालचाल सुरू होते त्याप्रमाणे स्वतः निष्क्रिय असणाऱ्या पुरुषाच्या सांनिध्यामुळे होणाऱ्या प्रधानाच्या क्रियेची उपपत्ती लागते. आणि प्रकृति व पुरुष यांमधील संबंध पांगळा व आंधळा यांच्याप्रमाणे परस्परांच्या (सहकार्यांच्या) अपेक्षेवर अधिष्ठीत आहे. कारण प्रकृति ही भोगविषय असल्याकारणाने तिला भोक्त्या पुरुषाची अपेक्षा आहे. आणि पुरुष सुद्धा (तो स्वतः आणि बुद्ध्यादी प्रकृतीचे परिणाम यांमधील) भेदाचे ज्ञान न झाल्याकारणाने बुद्धीची छाया त्याच्यावर पडून तिच्यात असलेल्या आधिभौतिकादी तीन प्रकारच्या दुःखाचे निवारण करण्याच्या हेतूने कैवल्याची अपेक्षा करतो. ते (कैवल्य) प्रकृति आणि पुरुष यांच्यातील भेदाच्या ज्ञानावर अवलंबून आहे आणि त्या ज्ञानाविषयी ते शक्य नाही म्हणून कैवल्यासाठी पुरुषाला प्रकृतीची अपेक्षा आहे.

यथा खलु कौचित्पङ्ग्वन्धौ पथि सार्थेन गच्छन्तौ दैवकृतादुपप्लवात्परित्यक्तसार्थौ मन्दमन्दमितस्ततः परिभ्रमन्तौ भयाकुलौ दैववशात्संयोगमुपगच्छेताम्, तत्र चान्धेन पङ्गु स्कन्धमारोपितः, ततः पङ्गुदर्शितेन मार्गेणान्धः समीहितं स्थानं प्राप्नोति, पङ्गुरपि स्कन्धाधिरूढः, तथा परस्परापेक्षप्रधानपुरुषनिबन्धनः सर्गः । यथोक्तम् –

पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्य ।
पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि संबन्धस्तत्कृतः सर्गः ॥

(सां. का. २१) इति ।

ज्याप्रमाणे कोणी एक पांगळा आणि एक आंधळा व्यापाऱ्यांच्या तांड्याबरोबर जात असता मार्गात दैवाने आलेल्या संकटामुळे तांड्यापासून वेगळे पडून भीतिग्रस्त होऊन हळूहळू इकडेतिकडे भटकत असता दैवयोगाने त्या दोघांची गाठ पडते. तेव्हा आंधळा पांगळ्याला आपल्या खांद्यावर बसवितो, मग पांगळ्याने दाखविलेल्या मार्गाने आपल्या इष्ट स्थळी जाऊन पोचतो व खांद्यावर बसलेला पांगळा सुद्धा (इष्ट स्थळी जातो), त्याप्रमाणे परस्परांची अपेक्षा असलेल्या प्रधान व पुरुष यांच्यावर सर्व सृष्टी अवलंबून आहे. त्याप्रमाणे सांख्यकारिकेत म्हटले आहे' (स्वतःची कार्ये) दाखविण्यासाठी (प्रधानाला) पुरुषाची (अपेक्षा असल्यामुळे), तसेच कैवल्यासाठी (पुरुषाला) प्रधानाची (अपेक्षा असल्यामुळे) पांगळा आणि आंधळा यांच्याप्रमाणे त्या दोघांचा संयोग होतो आणि त्यापासून सृष्टी निर्माण होते.'

कारिकेत 'पुरुषस्य' आणि 'प्रधानस्य' ह्या दोन्ही शब्दांनंतर 'अपेक्षायाम्' हा शब्द अध्याहृत धरणे आवश्यक आहे. एरव्ही अन्वय नीट लागणार नाही. पुरुष हा निष्क्रिय म्हणून पांगळ्यासारखा आणि चेतन नसल्यामुळे प्रकृति आंधळ्यासारखी.

प्रकृतीची निवृत्ती

ननु पुरुषार्थनिबन्धना भवतु प्रकृतेः प्रवृत्तिः, निवृत्तिस्तु कथमुपपद्यत इति चेत्, उच्यते । यथा भर्त्रा दृष्टदोषा स्वैरिणी भर्तारं पुनर्नोपैति, यथा वा कृतप्रयोजना नर्तकी निवर्तते तथा प्रकृतिरपि । यथोक्तम् –

रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।
पुरुषस्य तथात्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः ॥

(सां. का. ५९) इति ।

प्रकृतीची प्रवृत्ती पुरुषाच्या प्रयोजनाशी संबद्ध अशी होते हे संभाव्य असू शकेल, परंतु तिच्या निवृत्तीची उपपत्ती कशी काय लावता येईल असे विचारले तर त्याचे उत्तर असे. ज्याप्रमाणे स्वैर वर्तनाच्या पत्नीचे दोष पतीला कळून आल्यानंतर पुन्हा ती पतीजवळ जात नाही, किंवा ज्याप्रमाणे (नृत्यदर्शनाचे) प्रयोजन आटोपल्यानंतर नर्तिका निवृत्त होते, त्याप्रमाणे प्रकृति सुद्धा निवृत्त होते. सांख्यकारिकेत त्याप्रमाणे म्हटले आहे 'ज्याप्रमाणे रंगमंडपातील प्रेक्षकांना नृत्य दाखविल्यानंतर नर्तिका नृत्यापासून निवृत्त होते, त्याप्रमाणे पुरुषासमोर स्वतःला प्रगट केल्यानंतर प्रकृति निवृत्त होते.'

एतच्च निरीश्वरसांख्यशास्त्रप्रवर्तककपिलादिमतानुसारिणां मतमुपन्यस्तम् ।

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे सांख्यदर्शनम् ।

आणि या ठिकाणी ईश्वराचे अस्तित्व न मानणाऱ्या सांख्यशास्त्राचे कपिलमुनि आदी जे प्रवर्तक त्यांच्या मताचे अनुसरण करणाऱ्या त्यांच्या अनुयायांचे मत प्रस्तुत केले आहे.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील सांख्यदर्शन समाप्त होते.

❀❀❀

१५ पातपातञ्जल-दर्शन (योगशास्त्र)

सेश्वरसांख्य योग

सांप्रतं सेश्वरसांख्यप्रवर्तकपतञ्जलिप्रभृतिमुनिमतमनुवर्तमानानां मतमुपन्यस्यते ।

आता ईश्वराचे अस्तित्व मानणाऱ्या सांख्यशास्त्राचे प्रवर्तक पतञ्जलिप्रभृती मुनी यांच्या अनुयायांचे मत प्रस्तुत करतो.

मागील दर्शनाच्या शेवटी आलेल्या वाक्याशी संबद्ध असे हे प्रस्तुत वाक्य आहे. ह्या दोन दर्शनांतील मुख्य भेदाचा त्या वाक्यांत निर्देश आहे—एक निरीश्वर, दुसरे सेश्वर.

योगसूत्रांतील विषयानुक्रम

तत्र सांख्यप्रवचनापरनामधेयं योगशास्त्रं पतञ्जलिप्रणीतं पादचतुष्टयात्मकम् । तत्र प्रथमे पादे 'अथ योगानुशासनम् (यो. सू. १·१)' इति योगशास्त्रारम्भप्रतिज्ञां विधाय 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः (यो. सू. १·२)' इत्यादिना योगलक्षणमभिधाय समाधिं सप्रपञ्चं निरदिक्षद्भगवान्पतञ्जलिः । द्वितीये 'तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः (यो. सू. २·१)' इत्यादिना व्युत्थितचित्तस्य क्रियायोगं यमादीनि च पञ्च बहिरङ्गाणि साधनानि । तृतीये 'देशबन्धश्चित्तस्य धारणा (यो. सू. ३·१)' इत्यादिना धारणाध्यानसमाधित्रयमन्तरङ्गं संयमपदवाच्यं तदवान्तरफलं विभूतिजातम् । चतुर्थे 'जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिजाः सिद्धयः (यो. सू. ४·१)' इत्यादिना सिद्धिपञ्चकप्रपञ्चनपुरःसरं परमं प्रयोजनं कैवल्यम् ।

त्यासंबधात सांख्यप्रवचन असे दुसरे नाव असलेल्या पतञ्जलिमुनिप्रणीत योगशास्त्रात (समाधि, साधन, विभूति आणि कैवल्य असे) चार पाद आहेत. त्यांपैकी पहिल्या पादात 'आता योगाचे अनुशासन' ह्या प्रथम सूत्रात योगशास्त्राचा आरंभ करण्याची प्रतिज्ञा करून 'चित्तवृत्तींचा निरोध म्हणजे योग' या सूत्रात योगाचे लक्षण सांगून भगवान पतंजलीने समाधीचा सविस्तर निर्देश केला आहे. दुसऱ्या पादात 'तप, स्वाध्याय आणि ईश्वराला सर्व कर्मांचे समर्पण हे तीन क्रियारूप योग आहेत' इत्यादी सूत्रांत ज्याचे चित्त एकाग्र झाले नाही अशासाठी क्रियायोग आणि यम आदि (यम, नियम, आसन, प्राणायाम आणि प्रत्याहार ही) पाच बहिरंग साधने यांचा निर्देश आहे. तिसऱ्या पादात 'एकाच स्थानावर चित्त एकाग्र करणे म्हणजे धारणा' इत्यादी सूत्रांत धारणा, ध्यान व समाधि ही तीन अंतरंग साधने — ज्यांना संयम असे नाव आहे — आणि त्यांची अवांतर फले, विविध विभूति, यांचा निर्देश आहे. चौथ्या पादात 'जन्म, औषधी, मंत्र, तप आणि समाधि यांच्यामुळे सिद्धी प्राप्त होतात' इत्यादी सूत्रांत पाच प्रकारच्या सिद्धींचे सविस्तर निरूपण केल्यानंतर परम प्रयोजन जे कैवल्य अथवा मोक्ष त्याचा निर्देश केला आहे.

परमेश्वरस्वरूप

प्रधानादीनि पञ्चविंशतितत्त्वानि प्राचीनान्येव संमतानि । षड्विंशस्तु परमेश्वरः क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषः स्वेच्छया निर्माणकायमधिष्ठाय लौकिकवैदिकसंप्रदायप्रवर्तकः संसाराङ्गारे तप्यमानानां प्राणभृतामनुग्राहकश्च ।

प्रधान आदी पंचवीस तत्त्वे पूर्वीचीच (सांख्यशास्त्रातील) मान्य आहेत. परंतु सव्विसावा परमेश्वर क्लेश, कर्म, त्यांचा विपाक आणि आशय (संस्कार) यांनी संस्पृष्ट न होणारा पुरुष स्वेच्छेने निर्माण केलेल्या शरीरात अधिष्ठित होऊन लौकिक आणि वैदिक संप्रदायांचा प्रवर्तक आणि संसाररूपी अग्नीत तापून निघत असणाऱ्या प्राण्यांवर अनुग्रह करणारा (असा अधिक मान्य केला आहे).

निर्माणकाय म्हणजे ईश्वराने स्वच्छेने निर्माण केलेली एक किंवा एकाच वेळेस अनेक शरीरे.

संप्रदाय म्हणजे व्यवहार व त्याची पद्धती, नियम इत्यादी.

ननु पुष्करपलाशवन्निर्लेपस्य तस्य तप्यभावः कथमुपपद्यते येन परमेश्वरोऽनुग्राहकतया कक्षीक्रियत इति चेत्, उच्यते । तापकस्य रजसः सत्त्वमेव तर्प्य बुद्ध्यात्मना परिणतमिति सत्त्वे परितप्यमाने तदारोपवशेन तदभेदावगाहिपुरुषोऽपि तप्यत इत्युच्यते । तदुक्तमाचार्यैः –

सत्त्वं तप्यं बुद्धिभावेन वृत्तं भावा ये वा राजसास्तापकास्ते ।
तप्याभेदग्राहिणी तामसी या वृत्तिस्तस्यां तप्य इत्युक्त आत्मा ॥

इति ।

कमळाच्या पानाप्रमाणे निर्लेप असणाऱ्या त्या आत्म्याला ताप होणे कसे काय उपपन्न आहे की ज्याच्यामुळे अनुग्रह करणारा म्हणून परमेश्वराचा स्वीकार केला आहे? असा प्रश्न विचारला तर त्याचे उत्तर असे – बुद्धीच्या स्वरूपात प्रादुर्भूत झालेला सत्त्व गुणच ताप देणाऱ्या रजोगुणाकडून तापला जातो, तेव्हा सत्त्वगुणाला ताप होत असला म्हणजे त्याचा आरोप झाल्यामुळे त्याच्याशी अभिन्नतेची प्रतीती असलेल्या पुरुषाला सुद्धा ताप होतो असे म्हणतात. आचार्यांनी तसे म्हटले आहे 'बुद्धीच्या स्वरूपात परिणत झालेला सत्त्वगुण तापला जातो. आणि जे पदार्थ रजोगुणमय असतात ते ताप देतात. तापले जाणाऱ्या सत्त्वापासून (आत्म्याच्या) भिन्नतेची जाणीव नसणारी अशी जी तमोगुणामुळे उद्भूत झालेली वृत्ती तिच्या विद्यमानतेत आत्म्याला ताप होतो असे म्हटले जाते.'

पञ्चशिखेनाप्युक्तम् 'अपरिणामिनी हि भोक्तृशक्तिरप्रतिसंक्रमा च परिणामिन्यर्थे प्रतिसंक्रान्तेव तद्वृत्तिमनुपतति' इति । भोक्तृशक्तिरिति चिच्छक्तिरुच्यते, सा चात्मैव । परिणामिन्यर्थे बुद्धितत्त्वे प्रतिसंक्रान्तेव प्रतिबिम्बितेव तद्वृत्तिमनुपततीति बुद्धौ प्रतिबिम्बिता सा चिच्छक्तिर्बुद्धिच्छायापत्त्या बुद्धिवृत्त्यनुकारवतीति भावः । तथा शुद्धोऽपि पुरुषः प्रत्ययं बौद्धमनुपश्यति, तमनुपश्यन्नतदात्मापि तदात्मक इव प्रतिभासत इति ।

(सांख्य आचार्य) पंचखिशाने सुद्धा म्हटले आहे. 'स्वतः परिणाम होऊन विकृत न होणारी आणि कशातही संक्रमित न होणारी अशी भोक्तृशक्ति परिणामाने विकार पावलेल्या (बुद्धिरूप) पदार्थांत संक्रमित

झाल्यासारखी होऊन त्याच्या वर्तनाचे अनुसरण करते.' भोक्तृशक्ति असे चित्-शक्तीला म्हणतात, आणि ती म्हणजे आत्माच परिणाम होऊन विकार पावलेल्या पदार्थात म्हणजे बुद्धितत्त्वात, संक्रमित झाल्यासारखी म्हणजे प्रतिबिंबित झाल्यासारखी, त्याच्या वर्तनाचे अनुसरण करते, म्हणजे एकंदर अर्थ असा की बुद्धीमध्ये प्रतिबिंबित झालेली ती चिच्छक्ती बुद्धीची छाया पडल्याकारणाने बुद्धीचे जे वागणे त्याचे अनुकरण करते. आणि मग पुरुष शुद्ध (निर्लेप) असला तरी बुद्धिकृत प्रत्यय अनुभवतो आणि तो अनुभवीत असता त्या बुद्धीच्या स्वरूपाचा नसताही तिच्या स्वरूपाचा असल्यासारखा भासतो.

पंचशिखाच्या वचनाची माधवाचार्यांनी व्याख्या केली आहे.

इत्थं तप्यमानस्य पुरुषस्यादरनैरन्तर्यदीर्घकालानुबन्धियमनियमाद्यष्टाङ्गयोगानुष्ठानेन परमेश्वरप्रणिधानेन च सत्त्वपुरुषान्यताख्यातावनुपप्लवायां जातायामविद्यादयः पञ्च क्लेशाः समूलकाषं कषिता भवन्ति, कुशलाकुशलाश्च कर्माशया समूलघातं हता भवन्ति । ततश्च पुरुषस्य निर्लेपस्य कैवल्यनावस्थानं कैवल्यमिति सिद्धम् ।

याप्रमाणे तापग्रस्त होत असलेल्या पुरुषाला श्रद्धायुक्त अंतःकरणाने खंड न पडू देता दीर्घकाळपर्यंत चालू ठेवलेल्या यमनियमादी अष्टांग योगाच्या अनुष्ठानाने आणि परमेश्वरप्रणिधानाने (सर्व कर्मे ईश्वरार्पण केल्याने) सत्त्वगुण आणि पुरुष यांच्या भिन्नतेचे आधारहित ज्ञान उत्पन्न झाले म्हणजे अविद्या आदी पाच क्लेश मुळासकट उपटले जातात आणि चांगल्या व वाईट कर्मांचे संस्कार मुळासकट नष्ट केले जातात. आणि त्यानंतर निर्लेप अशा पुरुषाची त्याच केवल स्वरूपात अवस्थिति म्हणजे कैवल्य अथवा मोक्ष हे सिद्ध होते.

अष्टांगयोगाचे व पाच क्लेशांचे विवरण पुढे आले आहे.

प्रथम सूत्रातील 'अथ' चा अर्थ

तत्र 'अथ योगानुशासनम् (यो. सू. १·१)' इति प्रथमसूत्रेण प्रेक्षावत्प्रवृत्त्यङ्गं विषयप्रयोजनसंबन्धाधिकारिरूपमनुबन्धचतुष्टयं प्रतिपाद्यते । अत्राथशब्दोऽधिकारार्थः स्वीक्रियते । अथशब्दस्यानेकार्थत्वे संभवति कथमारम्भार्थत्वपक्षे पक्षपातः संभवेत् । अथशब्दस्य मङ्गलाद्यनेकार्थत्वं नामलिङ्गानुशासनेनानुशिष्टम् 'मङ्गलाननन्तराम्भप्रश्नकात्स्न्र्येष्वथो अथ (अ. को. ३·३·२४६)' इति । अत्र प्रश्नकात्स्न्र्ययोरसंभवेऽप्यानन्तर्यमङ्गलपूर्वप्रकृतापेक्षारम्भलक्षणानां चतुर्णामर्थानां संभवादारम्भर्थत्वानुपपत्तिरिति चेत् –

त्या ग्रंथात 'आता योगाचे अनुशासन' ह्या पहिल्या सूत्रात विचारवंतांची (शास्त्राध्ययनास) प्रवृत्ती व्हावी यासाठी अंगभूत असलेल्या विषय, प्रयोजन, संबंध आणि अधिकारी अशा चार अनुबंधांचे प्रतिपादन केले आहे. या सूत्रात अथ शब्द अधिकार (म्हणजे आरंभ) ह्या अर्थात स्वीकृत झाला आहे. यावर शंका – अथ शब्दाचे अनेक अर्थ संभाव्य असता आरम्भ ह्या अर्थाविषयी पक्षपात कसा संभवेल? अमरसिंहाने आपल्या नामलिङ्गानुशासन नामक कोशात अथ शब्दाचे मङ्गल आदी अनेक अर्थ असल्याचे सांगितले आहे– 'अथो आणि अथ शब्द मङ्गल, अनन्तर, आरंभ, प्रश्न आणि समग्रता ह्या अर्थांचे आहेत.' प्रस्तुत ठिकाणी प्रश्न आणि

समग्रता हे दोन अर्थ संभाव्य नसले तरी आनन्तर्य, मङ्गल, पूर्वप्रकृतापेक्षा (पूर्वी निर्दिष्ट केलेल्या गोष्टीची अपेक्षा) आणि आरम्भ ह्या चार अर्थांची संभाव्यता असता आंरभ हाच अर्थ स्वीकारणे उपपन्न नाही – अशी शंका घेतली तर –

'पूर्वप्रकृतापेक्षा' – 'आत्मा नित्यः अथ अनित्यः' यात अथ शब्द पूर्वप्रकृत जो आत्मा त्याची अपेक्षा करतो म्हणजे अथ शब्दामुळे अनित्यः शब्दाशी संबद्ध असा आत्मा शब्दाचा परामर्श होतो. परिणामतः त्याने विकल्प निर्दिष्ट होतो. परंतु यात अथ प्रश्नार्थक मानणेही शक्य आहे.

मैवं मंस्थाः विकल्पासहत्वात् । आनन्तर्यमथशब्दार्थ इति पक्षे यतःकुतश्चिदानन्तर्यं पूर्ववृत्तशमाद्यसाधारणात्कारणादानन्तर्यं वा । न प्रथमः, 'न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् (भ. गी. ३·५) इति न्यायेन सर्वो जन्तुरवश्यं किंचित्कृत्वा किंचित्करोत्येवेति तस्याभिधानमन्तरेणापि प्राप्ततया तदर्थाथशब्दप्रयोगवैयर्थ्यप्रस्कतेः । न चरमः, शमाद्यनन्तरं योगस्य प्रवृत्तावपि तस्यानुशासनप्रवृत्त्यनुबन्धत्वेनोपात्ततया शब्दतः प्राधान्याभावात् ।

अशी शंका घेता येत नाही, कारण (आनन्तर्य असा अअर्थ स्वीकारला तर) पुढी विकल्पांची उपपत्ती लागणार नाही. अथ शब्दाचा आनन्तर्य अर्थ आहे ह्या पक्षात हे आनन्तर्य कोणत्याही गोष्टीनंतरचे की अगोदर साध्य केलेल्या शमदमादी असाधारण साधनांच्या नंतरचे? पहिला विकल्प संभाव्य नाही. कारण, 'कोणताही प्राणी एक क्षणभरही कर्म न करता कधीच राहत नाही' ह्या भगवद्गीतेतील वचनानुसार सर्व प्राणी काही केल्यानंतर दुसरे काही करतोच, तेव्हा त्याचा निर्देश केल्याशिवायही आनन्तर्याची प्राप्ती होत असल्याकारणाने त्यासाठी अथ शब्दाचा प्रयोग व्यर्थ ठरण्याचा प्रसंग येईल. दुसरा विकल्प संभाव्य नाही. कारण, शम आदींच्या सिद्धीनंतर योगाची प्रवृत्ती होत असली तरी (सूत्रात) तो योग अनुशासनाच्या प्रवृत्तीचा अनुबन्ध म्हणून निर्दिष्ट झाला असल्यामुळे त्याला शाब्दिक प्राधान्य नाही.

शेवटच्या वाक्याचा आशय असा की, योग हा अनुशासनाचा विषय म्हणजे चार अनुबन्धांपैकी एक अनुबन्ध असल्यामुळे त्याच्या अनुष्ठानास प्रवृत्त करणे असा ह्या सूत्राचा उद्देश नाही, तर अनुशासनाच्या अध्ययनास प्रवृत्त करणे हा आहे. तेव्हा अनुशासन शब्दाला प्राधान्य आहे, योग शब्दाला नाही.

न च शब्दतः प्रधानभूतस्यानुशासनस्य शमाद्यानन्तर्यमथशब्दार्थः किं न स्यादिति वदितव्यम् । अनुशासनमिति हि शास्त्रमाह, अनुशिष्यते व्याख्यायते लक्षणभेदोपायफलसहितो योगो येन तदनुशासनमिति व्युत्पत्तेः । अनुशासनस्य च तत्त्वज्ञानचिख्यापयिषानन्तर्यमशब्दार्थः, तस्य संभवेऽपि श्रोतृप्रतिपत्तिप्रवृत्त्योरनुपयोगेनानभिधेयत्वात् ।

आणि असे म्हणता येणार नाही की शब्दाच्या दृष्टीने प्रधान असलेले अनुशासन हे शमदमादीच्या नंतर असा अथ शब्दाचा अर्थ का करता येऊ नये. कारण, अनुशासन शब्दाचा शास्त्र असा अर्थ आहे. अनुशिष्यते म्हणजे लक्षण, भेद, उपाय आणि फल यांच्यासहित योगाची व्याख्या ज्यात केली आहे ते अनुशासन अशी व्युत्पत्ती आहे. आणि अनुशासन हे (सूत्रकाराच्या) तत्त्वज्ञाननिरूपण करण्याच्या इच्छेनंतर रचिले जात असल्यामुळे ते शमदमादींच्या नंतर केले जाते असा मुळीच नियम नाही. परंतु (ब्रह्मसूत्रांतील पहिल्या सूत्रात

निर्दिष्ट असलेली) जिज्ञासा व ज्ञान दोन्ही शमदमादीनंतर असे 'म्हणून शान्त (शमयुक्त), दान्त (दमयुक्त), उपरत (एषणारहित), तितिक्षु (शीतोष्णादिद्वन्द्वसहिष्णु), समाहित (एकाग्रचित्त) होऊन आपल्यातच आत्म्याला पहावे' इत्यादी श्रुतिवचनांत सांगितले आहे. आणि अथ शब्दाचा अर्थ तत्त्वज्ञानाचे निरूपण करण्याच्या इच्छेनंतर असाही नाही. कारण तो अर्थ संभाव्य असला तरी श्रोत्यांना बोध व्हावा अथवा ते प्रवृत्त व्हावेत या कामी निरुपयोगी असल्यामुळे त्याचा निर्देश केला असण्याचा संभव नाही.

तवापि निःश्रेयसहेतुतया योगानुशासनं प्रमितं न वा । आद्ये तदभावेऽप्युपादेयत्वं भवेत् । द्वितीये तद्भावेऽपि हेयत्वं स्यात् । प्रमितं चास्य निःश्रेयसनिदानत्वम्, 'अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति (का. उ. २·१२)' इति श्रुतेः, 'समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि (भ. गी. २·५३)' इति स्मृतेश्च ।

(आनन्तर्यं म्हणजे तत्त्वज्ञाननिरूपणाच्या इच्छेनंतर असे प्रतिपादन करणाऱ्या) तुमच्या मते सुद्धा योगानुशासन मोक्षाचे कारण म्हणून निश्चित आहे की नाही? जर निश्चित असेल तर त्या निरूपणेच्छेशिवायही योगानुशासनाचे उपादेयत्व सिद्ध होते. जर नसेल तर तशी इच्छा असूनही योगानुशासन हेय (अनुपादेय) ठरेल. शिवाय, योगानुशासन मोक्षाचे कारण आहे हे 'आत्म्याच्या ठिकाणी योगाची प्राप्ती झाल्यावर (आत्मारूपी) देवाचे सम्यज्ञान होऊन ज्ञानी मनुष्य हर्ष व शोक ह्यांपासून मुक्त होतो' ह्या श्रुतिवचनाने आणि 'जेव्हा तुझी बुद्धी समाधीमध्ये अचल होईल तेव्हा तुला योगाची (योगफल जे मोक्ष त्याची) प्राप्ती होईल' ह्या स्मृतिवचनाने निश्चित झाले आहे.

अत एव शिष्यप्रश्नतपश्चरणरसायनोपयोगाद्यानन्तर्यं पराकृतम् । 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा (ब्र. सू. १·१·१)' इत्यत्र तु ब्रह्मजिज्ञासाया अनधिकार्यत्वेनाधिकारार्थत्वं परित्यज्य साधनचतुष्टयसंपत्तिविशिष्टाधिकारिसमर्पणाय शमदमादिवाक्यविहिताच्छमादेरानन्तर्यमथशब्दार्थ इति शंकराचार्यैर्निरटङ्कि ।

याच कारणास्तव शिष्याने विचारलेला प्रश्न, तपश्चरण, रसायनाचा उपयोग इत्यादीनंतर असा अथ शब्दाचा अर्थ ह्या मतांचेही निराकरण होते. परंतु ब्रह्मसूत्रांतील 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' ह्या सूत्रात जिज्ञासा ही अधिकाराचा विषय (प्रारंभ करावयाजोगी गोष्ट) नसल्याकारणाने अधिकार ह्या अर्थाचा त्याग करून चार साधनांच्या संपन्नतेने विशिष्ट असा अधिकारी प्राप्त व्हावा यासाठी शम, दम आदीविषयीच्या उपनिषद्-वचनात विहित केलेल्या शमदमादींच्या नंतर असा अथ शब्दाचा अर्थ आहे असे शंकराचार्यांनी निश्चित केले आहे.

शिष्यप्रश्नानन्तरम् असा अथ शब्दाचा अर्थ मागे पाशुपतसूत्राच्या व्याख्येत केला आहे. रसेश्वरदर्शनात अथशब्दयुक्त सूत्र निर्दिष्टच नाही.

साधनचतुष्टय – नित्यानित्यवस्तुविवेक, ऐहिकामुष्मिकफलभोगविरक्ति, शमदमादिसंपद् आणि मुमुक्षता.

अथ मा नाम भूदानन्तर्यार्थोऽथशब्दः, मङ्गलार्थः किं न स्यात् । न स्यात्, मङ्गलस्य वाक्यार्थे समन्वयाभावात् । अगर्हिताभीष्टावाप्तिर्मङ्गलम् । अभीष्टं च सुखावाप्तिदुःखपरिहाररूपतयेष्टम् । योगानुशासनस्य च सुखदुःखनिवृत्तयोरन्यतरत्वाभावान्न मङ्गलता । तथा च योगानुशासनं मंङ्गलमिति न

संपनीपद्यते । मृदङ्गध्वनेरिवाथशब्दश्रवणस्य कार्यतया वाच्यत्वलक्ष्यत्वयोरसंभवाच्च । यथार्थिकार्थो वाक्यार्थे न निविशते तथा कार्यमपि न निविशेत, अपदार्थत्वाविशेषात् । पदार्थ एव वाक्यार्थे समन्वीयते । अन्यथा शब्दप्रमाणकानां शाब्दी ह्याकाङ्क्षा शब्देनैव पूर्यत इति मुद्राभङ्गः कृतो भवेत् ।

बरे, अथ शब्दाचा नंतर हा अर्थ नसू द्या, पण मंगल हा अर्थ का असू नये? तो अर्थ असणार नाही, कारण मंगलाचा वाक्याच्या अर्थाशी समन्वय होत नाही. मंगल म्हणजे निंद्य असलेल्या व इष्ट असलेल्या वस्तूची प्राप्ती. आणि इष्ट हे सुखप्राप्ती आणि दुखःपरिहार यांच्या स्वरूपातील इच्छेचा विषय असते. आणि योगानुशासन हे सुख आणि दुःखनिवृत्ती ह्या दोहोंपैकी एकाही प्रकारचे नसल्यामुळे ते मंगल नाही. आणि त्यामुळे योगानुशासन हे मंगल असा ह्या वाक्याचा अर्थ निष्पन्न होऊ शकत नाही. शिवाय, ज्याप्रमाणे मृदंगाचा ध्वनि हे कार्य आहे त्याप्रमाणे (मंगल या अर्थी मानलेल्या) अथ शब्दाचे श्रवण हे कार्य असल्यामुळे मंगल हा त्याचा वाच्यार्थ अथवा लक्ष्यार्थ असणे संभाव्य नाही. ज्याप्रमाणे अर्थापत्तीने प्राप्त होणारा अर्थ वाक्याच्या अर्थात समाविष्ट होत नाही त्याप्रमाणे कार्य सुद्धा त्यात समाविष्ट होऊ शकणार नाही, कारण ते (कार्य) शब्दाचा अर्थ नसते. शब्दाचा अर्थच वाक्यात समन्वित होऊ शकतो. नाही तर शब्दांना प्रमाण मानणाऱ्या वैयाकरणांचा जो नियम आहे की शब्दाने उत्पन्न होणाऱ्या अर्थ आकांक्षेची पूर्ती शब्दानेच होते त्या नियमाचा भंग होईल.

'संपनीपद्यते' हे सम् + पद् धातूचे यङ्लुङन्ताचे रूप.

'कार्यतया' – अथ शब्दाच्या (उच्चारणाने व) श्रवणाने मंगलाचा प्रत्यय येतो, म्हणजे मंगल हे त्या श्रवणाचे फल अथवा कार्य. म्हणून मंगल हा अथ शब्दाचा कोणत्या प्रकारचा अर्थ असू शकत नाही.

'आर्थिकार्थ' म्हणजे अर्थापत्तीने प्राप्त होणारा अर्थ 'पीनो देवदत्तो दिवा न भुङक्ते' हे वाक्य ऐकल्यावर 'तर्हि असौ रात्रौ भुङक्ते' हा अर्थापत्तीने प्रतीत होणारा अर्थ त्या वाक्याच्या अर्थात समाविष्ट नाही. त्याचप्रमाणे 'अथ' च्या उच्चारणाने होणारी मंगलाची प्रतीती वाक्याच्या अर्थात समाविष्ट नाही.

'शाब्दी आकाङ्क्षा इ.' –उदाहरणार्थ, 'अश्वः' असे म्हटल्यावर त्या शब्दाने जी आकांक्षा 'त्याचे काय?' अशी उत्पन्न होते तिची पूर्ती 'धावति' यासारख्या दुसऱ्या शब्दानेच होते.

ननु प्रारिप्सितप्रबन्धपरिसमाप्तिपरिपन्थिप्रत्यूहव्यूहप्रशमनाय शिष्टाचारपालनाय च शास्त्रारम्भे मङ्गलाचरणमनुष्ठेयम् 'मङ्गलादीनि मङ्गलमध्यानि मङ्गलान्तानि च शास्त्राणि प्रथन्ते आयुष्मत्पुरुषकाणि वीरपुरुषकाणि च भवन्ति (पात. महा. १·३·१)' इत्यभियुक्तोक्तेः । भवति च मङ्गलार्थोऽथशब्दः –

ओंकारश्चाथशब्दश्च द्वावेतौ ब्रह्मणः पुरा ।
कण्ठं भित्त्वा विनिर्यातौ तस्मान्माङ्गलिकावुभौ ॥

इति स्मृतिसंभवात् । तथा च 'वृद्धिरादैच् (अष्टा १·१·१)' इत्यादौ बुद्धिशब्दवदथशब्दो मङ्गलार्थः स्यादिति चेत् –

आक्षेप – प्रारंभ करावयाचा असलेल्या ग्रंथाच्या परिसमाप्तीच्या मार्गातील अनेक विघ्नांचे प्रशमन व्हावे यासाठी आणि शिष्टांच्या आचाराचे परिपालन व्हावे यासाठी शास्त्राच्या प्रारंभी मंगलाचरण करावे, कारण विद्वानांनी म्हटले आहे की 'ज्या शास्त्रांच्या प्रारंभी, मध्ये आणि अंती मंगल असते ती शास्त्रे प्रसिद्ध होतात, आणि ती पुरुषांना दीर्घायुषी आणि वीर्यवन्त करतात.' शिवाय, अथ शब्दाचा मंगल असा अर्थ आहेच, कारण 'ओंकार आणि अथ शब्द हे दोन्ही प्राचीन काळी ब्रह्मदेवाचा कंठ छेदून बाहेर आले; म्हणून ते दोन्ही मंगलार्थक आहेत' अशा प्रकारचे स्मृतिवचन संभाव्य आहे. आणि त्याचप्रमाणे 'वृद्धिरादैच्' ह्या अष्टाध्यायीतील पहिल्या सूत्रात वृद्धि शब्द जसा मंगलार्थक आहे तसाच अथ शब्द मंगलार्थक असू शकेल. असा आक्षेप घेतला तर –

मैवं भाषिष्ठाः । अर्थान्तराभिधानाय प्रयुक्तस्याथशब्दस्य वीणावेण्वादिध्वनिवच्छ्रवणमात्रेण मङ्गलफलत्वोपपत्तेः । अथार्थान्तरारम्भवाक्यार्थधीफलकस्याथशब्दस्य कथमन्यफलकतेति चेत्, न, अन्यार्थ नीयमानोदकुम्भोपलम्भवत्तत्संभवात् । न च स्मृतिव्याकोपः, माङ्गलिकाविति मङ्गलप्रयोजनत्वविवक्षया प्रवृत्तेः ।

असा आक्षेप घेऊ नये. कारण, दुसऱ्या अर्थाचा वाचक म्हणून वापरलेल्या अथ शब्दाच्या केवळ श्रवणाने वीणा, वेणू आदींच्या ध्वनीच्या श्रवणाप्रमाणे मंगलरूप फल निष्पन्न होते अशी उपपत्ती लावता येते. दुसऱ्या आरंभरूपी अर्थाने युक्त अशा वाक्यार्थाचे ज्ञान करून देणाऱ्या अथ शब्दापासून दुसरे फल कसे काय निष्पन्न होईल अशी शंका घेणे बरोबर नाही. कारण, दुसऱ्या कार्यासाठी घेऊन जात असलेल्या पाण्याने भरलेल्या घड्याचे दर्शन ज्याप्रमाणे शुभ शकुन समजले जाते त्याप्रमाणेच हे संभाव्य आहे. आणि यामुळे वरील स्मृतिवचनाचा भंग होतो असे नाही. कारण, मंगल ज्याचे प्रयोजन आहे तो हे सांगण्याच्या उद्देशाने माङ्गलिक शब्द वापरला आहे, (मंगल हा ज्याचा अर्थ आहे तो हे सांगण्यास्तव नाही).

नापि पूर्वप्रकृतापेक्षोऽथशब्दः, फलत आनन्तर्याव्यतिरेकेण प्रागुक्तदूषणानुषङ्गात् । किमयमथशब्दोऽधिकारार्थोऽथानन्तर्यार्थ इत्यादिविमर्शवाक्ये पक्षान्तरोपन्यासे तत्संभवेऽपि प्रकृते तदसंभवाच्च ।

अगोदर प्रस्तुत झालेल्या गोष्टीची अपेक्षा असा सुद्धा अथ शब्दाचा अर्थ नाही. कारण, हा अर्थ अंततः आनन्तर्य ह्या अर्थाहून भिन्न नसल्यामुळे पूर्वी निर्देशिलेली दूषणे त्यालाही लागू होतात. शिवाय, 'किमयमथशब्दः अधिकारार्थः अथ आनन्तर्यार्थः' इत्यादी विकल्पनिदर्शक वाक्यांत दुसऱ्या विकल्पाचा उपन्यास करताना तो अर्थ (पूर्वप्रकृतापेक्षा) संभाव्य असला तरी प्रस्तुत ठिकाणी तो असंभाव्य आहे, (कारण येथे कोणतेही पूर्वप्रकृत नाही).

तस्मात्पारिशेष्यादधिकारपदवेदनीयप्रारम्भार्थोऽथशब्द इति विशेषो भाष्यते । यथा 'अथैष ज्योतिः (ताण्ड्यब्रा. १६·८·१)', 'अथैष विश्वज्योतिः (ताण्ड्यब्रा. १६·१०·१)' इत्यत्राथशब्दः ऋतुविशेषप्रारम्भार्थः परिगृहीतो यथा च 'अथ शब्दानुशासनम् (पात. म. भा. १·१)' इत्यत्राथशब्दो व्याकरणशास्त्राधिकारार्थस्तद्वत् । तदभाषि व्यासभाष्ये योगसूत्रविवरणपरे अथेत्ययमधिकारार्थः प्रयुज्यत इति । तद् व्याचख्यौ वाचस्पतिः । तदित्थम्अमुष्याथशब्दस्याधिकारार्थत्वपक्षे शास्त्रेण प्रस्तूयमानस्य

योगस्योपवर्तनात्समस्तशास्त्रतात्पर्यार्थव्याख्यानेन शिष्यस्य सुखावबोधप्रवृत्तिर्भवतीत्यथशब्दस्याधिकारार्थत्वमुपपन्नम् ।

म्हणून एकच शिल्लक राहिलेला असल्यामुळे अधिकार ह्या शब्दाने ओळखला जाणारा जो प्रारंभ तो अथ शब्दाचा अर्थ असे विशेषपणे सांगितले जाते. ज्याप्रमाणे 'अथैष ज्योतिः', 'अथैष विश्वज्योतिः' इत्यादी वचनांत अथ शब्द विशिष्ट यागांच्या प्रारंभाचा वाचक आहे आणि ज्याप्रमाणे 'अथ शब्दानुशासनम्' यात अथ शब्द व्याकरणशास्त्राच्या प्रारंभाचा वाचक आहे त्याप्रमाणेच (प्रस्तुत वाक्यातही समजावे). योगसूत्रांचे विवरण करणाऱ्या व्यासभाष्यात तसे सांगितले आहे 'अथ हा शब्द अधिकार (आरंभ) ह्या अर्थी वापरतात.' वाचस्पतिमिश्राने त्याचे स्पष्टीकरण केले आहे ते असे – ह्या अथ शब्दाचा अधिकार असा अर्थ स्वीकारला म्हणजे शास्त्राने प्रस्तुत केला जाणारा जो योग त्याचे प्रतिपादन (उपवर्तन) झाल्यामुळे संपूर्ण शास्त्राच्या तात्पर्याची व्याख्या होऊन शिष्य शास्त्राचे ज्ञान करून घेण्यास सुखाने प्रवृत्त होतो, म्हणून अथ शब्दाचा अधिकार हा अर्थ उपपन्न आहे.

अधिकार असा अर्थ केला म्हणजे शिष्याला कळून येते की योग हा ह्या शास्त्राचा प्रतिपाद विषय आहे आणि म्हणून तो ज्या शास्त्राच्या अध्ययनास प्रवृत्त होईल असा वाचस्पतीच्या व्याख्येचा आशय आहे.

ननु 'हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता नान्यः पुरातनः' इति याज्ञवल्क्यस्मृतेः पतञ्जलिः कथं योगस्य शासितेति चेत्, अद्धा, अत एव तत्र तत्र पुराणादौ योगस्य विप्रकीर्णतया दुर्गाह्यार्थत्वं मन्यमानेन भगवता कृपासिन्धुना फणिपतिना सारं संजिघृक्षुणानुशासनमारब्धं, न तु साक्षाच्छासनम् । यदायमथशब्दोऽधिकारार्थस्तदैवं वाक्यार्थः संपद्यते – योगानुशासनं शास्त्रमधिकृतं वेदितव्यमिति । तस्मादयमथशब्दोऽधिकारद्योतको मङ्गलार्थश्चेति सिद्धम् ।

'योगाचा प्रवक्ता हिरण्यगर्भ (ब्रह्मदेव) आहे, दुसरा कोणी प्राचीन मुनी नाही' असे याज्ञवल्क्यस्मृतीत म्हटले असता पतञ्जली कसा काय योगाचा प्रवर्तक अशी शंका घेतली तर ती बरोबर आहे. म्हणूनच पुराण इत्यादींमध्ये ठिकठिकाणी विशिष्ट अंशांत योग विखुरला गेल्यामुळे त्याचे ग्रहण करणे कठीण आहे हे जाणून कृपासिन्धु शेषावतार भगवान पतञ्जलीने त्याचे सार संग्रह करण्याच्या इच्छेने प्रेरित होऊन अनु-शासनास प्रारंभ केला आहे, प्रत्यक्ष शासनास नाही. आणि जेव्हा हा अथ शब्द अधिकार अर्थी समजला जातो तेव्हा 'योगानुशासन शास्त्रास प्रारंभ झाला आहे असे समजावे' हा वाक्यार्थ निष्पन्न होतो. म्हणून हा अथ शब्द अधिकाराचा वाचक आणि मंगलाचा निदर्शक आहे हे सिद्ध होते.

अनुबन्ध

तत्र शास्त्रे व्युत्पाद्यमानतया योगः ससाधनः सफलो विषयः । तद्व्युत्पादनमवान्तरफलम् । व्युत्पादितस्य योगस्य कैवल्यं परमप्रयोजनम् । शास्त्रयोगयोः प्रतिद्यप्रतिपादकभावलक्षणवलक्षणः संबन्धः । योगस्य कैवल्यस्य च साध्यसाधनभावलक्षणः संबन्धः । स च श्रुत्यादिप्रसिद्ध इति प्रागेवावादिषम् । मोक्षमपेक्षमाणा एवाधिकारिण इत्यर्थसिद्धम् ।

त्या शास्त्रात प्रतिपादन करावयाचा असल्यामुळे साधनांसहित आणि फलांसहित योग हा त्याचा विषय. योगाचे निरूपण हे या शास्त्राचे अवांतर फल. निरूपण केलेल्या योगाचे कैवल्य हे सर्वश्रेष्ठ प्रयोजन. शास्त्र आणि योग यांमध्ये प्रतिपाद्य-प्रतिपादकभाव ह्या स्वरूपाचा संबंध आहे. योग आणि कैवल्य यांमध्ये साध्य-साधनभाव ह्या स्वरूपाचा संबंध आहे. आणि हा संबंध श्रुति आदीमध्ये प्रसिद्ध आहे हे मी मागेच सांगितले आहे. मोक्षाची इच्छा करणारे पुरुषच ह्या शास्त्राचे अधिकारी होत हे अर्थातच सिद्ध होते.

अर्थसिद्ध म्हणजे अर्थापत्तीने सिद्ध होणारे

न च 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा (ब्र. सू. १·१·१)' इत्यादावधिकारिणोऽर्थतः सिद्धिराशङ्कनीया, तत्राथशब्देनानन्तर्याभिधानप्रणाडिकयाधिकारिसमपर्णसिद्धावार्थिकत्वशङ्कानुदयात् । अत एवोक्तं श्रुतिप्राप्ते प्रकरणादीनामनवकाश इति । अस्यार्थः – यत्र हि श्रुत्यार्थो न लभ्यते तत्रैव प्रकरणादयोऽर्थ समर्पयन्ति, नेतरत्र । यत्र तु शब्दादेवार्थस्योपलम्भस्तत्र नेतरस्य संभवः, शीघ्रबोधिन्या श्रुत्या बोधितेऽर्थे तद्विरुद्धार्थ प्रकरणादि समर्पयत्यविरुद्धं वा । न प्रथमः, विरुद्धार्थबोधकस्य तस्य बाधितत्वात् । न चरमः, वैयर्थ्यात् । तदाह 'श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणस्थानसमोख्याणां समवाये पारदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात् (मी. सू. ३·३·१४)' इति ।

वाधिकैव श्रुतिर्नित्यं समाख्या बाध्यते सदा ।
मध्यमानां तु बाध्यत्वं बाधकत्वमपेक्षया ॥ इति च ।

आणि ब्रह्मसूत्रांतील 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' ह्या सूत्रात (सुद्धा) अधिकारी पुरुष अर्थापत्तीने सिद्ध होतो अशी शंका घेता येणार नाही. कारण, त्या ठिकाणी अथ शब्द आनन्तर्य अर्थाचा वाचक होऊन तद्द्वारा अधिकारी पुरुषाचा बोध निश्चितपणे करून देत असल्यामुळे अर्थापत्तीच्या शंकेचा उदय होणे संभाव्य नाही. म्हणूनच म्हटले आहे की श्रुतीने जेव्हा काही प्राप्त होत असेल तेव्हा तेथे प्रकरण आदींना काही अवकाश नाही. या अर्थ असा – ज्या ठिकाणी श्रुतीने अर्थाची प्राप्ती होत नाही त्याच ठिकाणी प्रकरण आदी इतर प्रमाणे अर्थबोध करून देतात, इतरत्र नाही. परंतु ज्या ठिकाणी शब्दानेच अर्थ प्राप्त होतो त्या ठिकाणी इतर प्रमाणांचा संभव नाही, कारण त्वरित बोध करून देणाऱ्या श्रुतीने विनियोगाचा बोध होऊन आकांशापूर्ती झाल्याकारणाने इतरांना अवकाश नसतो. आणखी असे की श्रुतीने अर्थाचा बोध करून दिल्यानंतर प्रकरणादी त्याला विरुद्ध असलेल्या अर्थाचा बोध करून देतात की विरुद्ध नसलेल्या? पहिला पर्याय संभाव्य नाही, कारण विरुद्ध अर्थाचा बोध करून देणारे ते प्रमाण बाधित होते. दुसराही पर्याय नाही, कारण मग ते प्रमाण व्यर्थ ठरते. तसे म्हटलेच आहे – 'श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान आणि समाख्या ही एकत्र उपस्थित होत असल्यास नंतरनंतरचे प्रमाण अधिकाधिक दुर्बल समजावे, कारण त्यापासून अर्थबोध दूरान्वयाने होतो.' तसेच, 'श्रुति नेहमी इतर प्रमाणांना बाधक असते. समाख्या नेहमी इतर प्रमाणांनी बाधित होते. परंतु मधली प्रमाणे अगोदरच्यांकडून बाधित व नंतरच्यांची बाधक अशी सापेक्ष असतात.'

ब्रह्मसूत्रात अथ शब्द अधिकारार्थी नाही याचे कारण जिज्ञासा ही अनुशासनासारखी आरंभ करावयाचा असलेली अशी गोष्ट नाही. म्हणून आनन्तर्य हा अर्थ ग्राह्य ठरतो. आणि त्यामुळे शमदमादी साधनसंपत्तीवर असा अर्थ प्राप्त होऊन त्या संपत्तीने युक्त असलेला पुरुष ब्रह्मज्ञानाचा अधिकारी हे आपोआप (शब्दानेच) सिद्ध होते. त्यासाठी अर्थापत्तीचा अवलंब अनावश्यक आहे.

श्रृत्यादी प्रमाणांचे थोडे विवरण जैमिनिदर्शनावरील टीपांत एके ठिकाणी केले आहे.

तस्माद्विषयादिमत्त्वाद्ब्रह्मविचारशास्त्रवद्योगानुशासनं शास्त्रमारम्भणीयमिति स्थितम् । ननु व्युत्पाद्यमानतया योग एवात्र प्रस्तुतो न शास्त्रमिति चेत्, सत्यम् । प्रतिपाद्यतया योगः प्राधान्येय प्रस्तुतः । स च तद्विषयेण शास्त्रेण प्रतिपाद्यत इति तत्प्रतिपादने करणं शास्त्रम् । करणगोचरश्च कर्तृव्यापारो न कर्मगोचरतामाचरति । यथा छेत्तुर्देवदत्तस्य व्यापारभूतमुद्यमननिपातनादिकर्म करणभूतपरशुगोचरं न कर्मभूतवृक्षादिगोचरम्, तथा च वक्तुः पतञ्जलेः प्रवचनव्यापारापेक्षया योगविषयस्याधिकृतता करणस्य शास्त्रस्य, अभिधानव्यापारापेक्षया तु योगस्यैवेति विभागः । ततश्च योगशास्त्रस्यारम्भः संभावना भजते ।

म्हणून विषय आदी चार अनुबंधांनी युक्त असल्यामुळे ब्रह्माचा विचार करणाऱ्या (वेदान्त) शास्त्राप्रमाणे योगानुशासन शास्त्रास प्रारंभ करणे उचितच आहे असे ठरते. यावर प्रस्तुत ठिकाणी निरूपण करावयाचा म्हणून योगच निर्दिष्ट आहे, शास्त्र नाही अशी शंका घेतली तर ती बरोबर आहे. प्रतिपादनाचा विषय म्हणून योग प्रधानतया प्रस्तुत आहे. आणि त्या योगाचे प्रतिपादन तद्विषयक शास्त्राने केले जाते म्हणून शास्त्र हे त्याच्या प्रतिपादनाचे साधन. आणि कर्त्याचा व्यापार साधनाशी संबद्ध असतो, कर्माशी संबद्ध असत नाही. ज्याप्रमाणे (वृक्ष वगैरे) तोडणाऱ्या देवदत्ताच्या व्यापाररूप असलेल्या (कुऱ्हाड) वर उचलणे, खाली आणणे इत्यादी क्रिया साधन असलेल्या कुऱ्हाडीशी संबद्ध आहेत, कर्म असलेल्या वृक्ष आदीशी संबद्ध नाहीत, त्याप्रमाणे निरूपण करणाऱ्या पतञ्जलीच्या प्रवचनरूप व्यापाराच्या दृष्टीने साधन असलेले योगविषयक शास्त्र आरंभ करण्यास योग्य, परंतु अभिधानरूप व्यापाराच्या (नामाभिधान देण्याच्या) दृष्टीने योग हाच करण (साधन) म्हणून अधिकृत होतो अशी त्या दोहोंत विभागणी. आणि त्यामुळे योगशास्त्रास प्रारंभ करणे संभाव्य ठरते.

अभिधानव्यापार म्हणजे विषयाचा निर्देश करण्यासाठी त्याला नाव देण्याचा व्यापार.

योग शब्दाचा अर्थ

अत्र चानुशासनीयो योगश्चित्तवृत्तिनिरोध इत्युच्यते। ननु युजिर्योग इति संयोगार्थतया परिपठिताद्युजेर्निष्पन्नो योगशब्दः संयोगवचन एव स्यान्न तु निरोधवचनः । अत एवोक्तं याज्ञवल्क्येन 'संयोगो योग इत्युक्तो जीवात्मपरमात्मनोः' इति । तदेतद्वार्तम् । जीवपरयोः संयोगे कारणस्यान्यतरकर्मादेरसंभवात्, अजसंयोगस्य कणभक्षाक्षचरणादिभिः प्रतिक्षेपाच्च । मीमांसकमतानुसारेण तदङ्गीकारेऽपि नित्यसिद्धस्य सत्य साध्यत्वाभावेन शास्त्रवैफल्यापत्तेश्च । धातूनामनेकार्थत्वेन युजेः समाध्यर्थत्वोपपत्तेश्च । तदुक्तम् –

निपाताश्चोपसर्गाश्च धातवश्चेति ते त्रयः ।
अनेकार्थाः स्मृताः सर्वे पाठस्तेषां निदर्शनम् ॥ इति ।

अत एव केचन युजिं समाधावपि पठन्ति 'युज समाधौ' इति । नापि याज्ञवल्क्यवचनव्याकोपः; तत्रस्थस्यापि योगशब्दस्य समाध्यर्थत्वात् ।

समाधिः समतावस्था जीवात्मपरामात्मनोः ।
ब्रह्मण्येव स्थितिर्या सा समाधिः प्रत्यगात्मनः ।

इति तेनैवाक्तत्वाच्च । तदुक्तं भगवता व्यासेन 'योगः समाधिः (भाष्य २·१)' इति ।

आणि ह्या शास्त्रात प्रतिपादन करावयाचा असलेल्या योगाला चित्तवृत्तींचा निरोध असे म्हटले आहे. यावर आक्षेप – 'युजिः योगे' याप्रमाणे जोडणे या अर्थी सांगितलेल्या युज् धातूपासून निष्पन्न झालेला योग शब्द संयोगाचाच वाचक होईल, निरोधाचा नाही. म्हणूनच याज्ञवल्क्याने 'जीवात्मा व परमात्मा यांच्या संयोगाला योग म्हणतात' असे म्हटले आहे. ह्या आक्षेपात काही तथ्य नाही. कारण जीव आणि परमात्मा यांच्या संयोगासाठी दोहोंपैकी एकाची क्रिया कारणे संभाव्य नाहीत. आणि कणाद, गौतम आदींनी दोन अजन्मा (नित्य) वस्तूंमधील संयोग अग्राह्य ठरविला आहे. मीमांसकांच्या मताला अनुसरून तसा संयोग स्वीकार्य मानला तरी तो नित्य सिद्ध म्हणून साध्य नसल्याकारणाने शास्त्र व्यर्थ ठरण्याचा प्रसंग येईल. शिवाय, धातूंचे अनेक अर्थ असतात, तेव्हा युज्चा समाधि हा अर्थ उपपन्न ठरतो. म्हटलेच आहे 'अव्यये, उपसर्ग आणि धातू हे तीन सर्व अनेकार्थी सांगितले आहेत. त्यांचा पाठ याला प्रमाण आहे.' म्हणूनच काही वैयाकरण 'युज समाधौ' असा पाठ देऊन युज् धातू समाधि अर्थाचा सुद्धा आहे हे दर्शवितात. आणि त्यामुळे याज्ञवल्क्याच्या वचनाला विरोध होतो असेही नाही. कारण त्या वचनातील योग शब्दाचा सुद्धा समाधि हाच अर्थ आहे. शिवाय, 'समाधि म्हणजे जीव आणि परमात्मा यांची समानावस्था. याचाच अर्थ जीवात्म्याची परब्रह्मामध्ये जी अवस्थिती ती समाधि' असे याज्ञवल्क्यानेच म्हटले आहे. योगसूत्रांवरील आपल्या भाष्यात भगवान व्यासाने 'योग म्हणजे समाधि' असेच म्हटले आहे.

'अन्यतरकर्मादि' – संयोग दोघांपैकी एकाच्या क्रियेने घडून येतो (पक्ष्याचे झाडावर बसणे) दोघांच्या क्रियेने घडून येतो (मल्लांची झुंज), किंवा दुसऱ्या संयोगामुळे घडून येतो (हस्तपुस्तकसंयोगामुळे शरीरपुस्तकसंयोग). संयोग नेहमी अनित्य असतो. नित्य वस्तूंत तो संभाव्य नाही असे नैयायिक मानतात. तो संभाव्य मानणाऱ्या मीमांसकांच्या मतावर आक्षेप असा की जीव व परमात्मा यांचा संयोग नित्य असल्यास योगशास्त्राची काहीच आवश्यकता राहणार नाही.

नन्वेवमष्टाङ्गयोगे चरमस्याङ्गस्य समाधित्वमुक्तं पतञ्जलिना 'यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि योगस्य (यो. सू. २·२९)' इति । न चाङ्ग्येवाङ्गतां गन्तुमुत्सहते, उपकार्योपकारकभावस्य दर्शपूर्णमासप्रयाजादौ भिन्नायतनत्वेनात्यन्तभेदात् । अतः समाधिरपि न योगशब्दार्थो युज्यत इति चेत्, तन्न, युज्यते, व्युत्पत्तिमात्राभिधित्सया 'तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः (यो. सू. ३·३)' इति निरूपितचरमाङ्गवाचकेन समाधिशब्देनाङ्गिनो योगस्याभेदविवक्षया व्यपदेशोपपत्तेः । न च व्युत्पत्तिबलादेव सर्वत्र शब्दः प्रवर्तते । तथात्वे गच्छतीति गौरिति व्युत्पत्तेस्तिष्ठन् गौर्न स्यात्, गच्छन् देवदत्तश्च गौः स्यात् । प्रवृत्तिनिमित्तं च प्रागुक्तमेव चित्तवृत्तिनिरोध इति । तदुक्तं 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः (यो. सू. १·२)' इति ।

पतञ्जलीने 'यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि ही योगाची आठ अंगे आहेत' याप्रमाणे अष्टांग योगाचे शेवटचे अंग समाधि असल्याचे म्हटले आहे. आणि अंगी हाच स्वतःचे अंग होऊ शकत नाही, कारण दर्शपूर्णमास इष्टी आणि त्यांचे अंग प्रयाज-विधि इत्यादीमध्ये उपकार्य-उपकारक-भाव

संबंध त्यांचे आश्रय भिन्न असल्याकारणाने (उपकार्य अंगी आणि उपकारक अंग यांत) सर्वथा भेद आहे असे दाखवितो. म्हणून समाधि हा सुद्धा योग शब्दाचा अर्थ सुसंगत नाही असा आक्षेप घेतला तर, तसे नाही. तो अर्थ सुसंगतच आहे. कारण (योग शब्दाची) केवळ व्युत्पत्ती सांगण्याच्या उद्देशाने – योगसूत्रांत 'तेच ध्यान, जेव्हा त्यात केवळ ध्येय पदार्थाचाच प्रतिभास, (ध्यानाच्या) स्वतःच्या स्वरूपाने रहित असल्यासारखा, होतो तेव्हा समाधि होय' याप्रमाणे वर्णन केलेल्या शेवटच्या अंगाचा वाचक जो समाधि शब्द त्याच्याशी अंगी योगाची अभिन्नता प्रतिपादण्यासाठी – (व्यासभाष्यात) योगाचा समाधि शब्दाने निर्देश केला आहे ते उपपन्नच आहे. आणि व्युत्पत्तीच्या आधारेच सर्वत्र शब्दाचा उपयोग केला जातो असे नाही. तसे असेल तर 'गच्छति इति गौः' ह्या व्युत्पत्तीच्या बळावर उभा असलेला बैल 'गो' शब्दाने निर्दिष्ट होणार नाही आणि गमन करणारा देवदत्त 'गो' होईल. आणि योग शब्दाच्या प्रवृत्तीचे निमित्त चित्तवृत्तींचा निरोध हे मागे सांगितले आहेच. 'योग म्हणजे चित्तवृत्तींचा निरोध' असे म्हटलेच आहे.

'युज समाधी' या धातूपासून बनलेल्या योग शब्दाचा व्युत्पत्तिप्राप्त अर्थ समाधि आणि तेच 'योगः समाधिः' या वचनात व्यासाने स्पष्ट केले आहे. आणि शेवटचे अंग जे समाधि त्याच्याशी योगाची एकरूपता आहे असा त्या वचनाचा आशय आहे. तेव्हा योग म्हणजे समाधि असे म्हणणे अनुपपन्न नाही. तथापि त्या व्युत्पत्तीच्या आधारेच सर्वत्र योग शब्दाचा उपयोग होतो असे नाही. ज्याप्रमाणे 'गोत्व' हेच गो शब्दाच्या उपयोगाचे कारण, त्याची व्युत्पत्ती नाही, त्याप्रमाणे योग शब्दाच्या उपयोगाचे कारण चित्तवृत्तिनिरोध हे आहे. म्हणजे हाच त्या शब्दाचा अर्थ.

वृत्तींचा आश्रय चित्त, आत्मा नाही

ननु वृत्तींना निरोधश्चेद्योगोऽभिमतस्तासां ज्ञानत्वेनात्माश्रयतया तन्निरोधोऽपि प्रध्वंसपदवेदनीयस्तदाश्रयो भवेत् प्रागभावप्रध्वंसयोः प्रतियोगिसमानाश्रयत्वनियमात् । ततश्च 'उपयन्नपयन्धर्मो विकरोति हि धर्मिणम्' इति न्यायेनात्मनः कौटस्थ्यं विहन्येतेति चेत्, तदपि न घटते, निरोधप्रतियोगिभूतानां प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतिस्वरूपाणां वृत्तीनामन्तःकरणाद्यपरपर्यायचित्तधर्मत्वाङ्गीकारात् । कूटस्थनित्या चिच्छक्तिरपरिणामिनी विज्ञानधर्माश्रयो भवितुं नार्हत्येव ।

आक्षेप - (चित्त-) वृत्तींचा निरोध म्हणजे योग असे जर तुमचे मत असेल तर त्या वृत्ती ज्ञानस्वरूप म्हणून आत्म्यावर अधिष्ठित असल्याकारणाने प्रध्वंस या शब्दाने ओळखला जाणारा त्यांचा निरोध सुद्धा त्या आत्म्याच्याच आश्रयाने असणार. कारण प्रागभाव आणि प्रध्वंस प्रतियोगी पदार्थांचा जो आश्रय त्याच्याच आश्रयाने असतात असा नियम आहे. आणि मग 'नव्याने येणारा धर्म किंवा नाहीसा होणारा धर्म धर्मीमध्ये विकार घडवून आणतोच' ह्या न्यायाने आत्म्याची कूटस्थता (विकृतिरहितता) नष्ट होईल – असा आक्षेप घेतला तर, तो सुद्धा टिकण्यासारखा नाही. कारण निरोधाच्या प्रतियोगी असणाऱ्या प्रमाण, विपर्यय (मिथ्याज्ञान), विकल्प (कल्पनामूल प्रत्यय), निद्रा आणि स्मृति ह्या स्वरूपाच्या वृत्ती अन्तःकरण असा दुसरा पर्याय असलेल्या चित्ताचे धर्म होत ह्या मताचा आम्ही स्वीकार केला आहे. कूटस्थ नित्य असलेली चित् शक्ती, जी कधीही विकार पावत नाही तो विज्ञानरूप धर्माचे अधिष्ठान असणे शक्यच नाही.

'प्रतियोगि'– घट हा घटाभावाचा प्रतियोगी. दोहोंचा आश्रय एकच – मृत्तिका अथवा शराव.

प्रमाण म्हणजे ज्ञात नसलेल्या वस्तूचे निश्चित स्वरूपाचे ज्ञान.

न च चितिशक्तेरपरिणामित्वसिद्धमिति मन्तव्यम्, चितिशक्तिरपरिणामिनी सदा ज्ञातृत्वात्, न यदेवं न तदेवं यथा चित्तादि, इत्याद्यनुमानसंभवात् । तथा यद्यसौ पुरुषः परिणामी स्यात्तदा परिणामस्य कादाचित्कत्वात्तासां चित्तवृत्तीनां सदा ज्ञातत्वं नोपपद्येत । चिद्रूपस्य पुरुषस्य सदैवाधिष्ठातृत्वेनावस्थितस्य यदन्तरङ्गं निर्मलं सत्त्वं तस्यापि सदैव स्थितत्वाद्येन येनार्थेनोपरक्तं भवति तस्य दृश्यस्य सदैव चिच्छायापत्त्या भानोपपत्त्या पुरुषस्य निःसङ्गत्वं संभवति । ततश्च सिद्धं तस्य सदा ज्ञातृत्वमिति न कदाचित्परिणामित्वशङ्कावतरति । चित्तं पुनर्येन विषयेणोपरक्तं भवति स विषयो ज्ञातः, येनोपरक्तं न भवति तदज्ञातम्, इति वस्तुनोऽयस्कान्तमणिकल्पस्य ज्ञानाज्ञानकारणभूतोपरागानुपरागधर्मित्वादयःसधर्मकं चित्तं परिणामीत्युच्यते ।

आणि चित्-शक्ति (आत्मा अथवा पुरुष) विकृति पावणारी नाही हे सिद्ध झालेले नाही असे मानता येणार नाही. कारण, 'चित्-शक्ति विकृति पावणारी नाही (प्रतिज्ञा), कारण ती सदा ज्ञात्री आहे (हेतु), जे विकृति न पावणारे असे नसते ते सदा ज्ञातृ नसते, जसे चित्त वगैरे (उदाहरण)' इत्यादी अनुमान संभाव्य आहे. तसेच, जर हा पुरुष विकृतिशील असता तर विकृति ही कधीतरी होणारी असल्यामुळे त्या चित्तवृत्ती सदा ज्ञात असतात याची उपपत्ती लागणार नाही. नेहमी अधिष्ठाता म्हणून अवस्थित असलेल्या चित्स्वरूपी पुरुषाचे जे अंतरंगभूत निर्मल सत्त्व ते सुद्धा सदा विद्यमान असल्यामुळे ज्या ज्या पदार्थाने ते (चित्त) उपरंजित होते त्या दृश्य (ज्ञेय) पदार्थांच्या भानाची (प्रतीतीची) उपपत्ती नेहमी चित्-शक्तीत प्रतिबिंब पडण्याने लागते, म्हणून पुरुषाचा (त्या पदार्थांशी) साक्षात संगम होत नाही हे संभाव्य होते. आणि त्यामुळे पुरुष सदा ज्ञाता आहे हे सिद्ध आहे म्हणून तो विकृति पावेल अशी शंका कधीही उपस्थित होणार नाही. परंतु चित्त विषयाने उपरंजित होते तो विषय ज्ञात आणि ज्याने उपरंजित होत नाही तो अज्ञात, याप्रमाणे लोहचुंबकसदृश असलेल्या पदार्थांच्या ज्ञानास आणि अज्ञानास कारणीभूत होणारे उपराग आणि त्याचा अभाव या धर्मांनी युक्त असल्याकारणाने लोहसदृश चित्त विकार पावणारे आहे असे म्हणतात.

'न यदेवं इ.' – ही व्यतिरेकव्याप्ति आहे. सपक्षदृष्टान्त संभाव्य नसल्याकारणाने केवलव्यतिरेकी अनुमान मांडले आहे.

पुरुष चित्स्वरूप आहे. त्याचा विषयाशी साक्षात संबंध येत नाही. चित्ताचा विषयाशी संबंध येऊन ते त्याने उपरक्त होते. त्या उपरक्त झालेल्या चित्ताचे प्रतिबिंब चिद्रूपी पुरुषात पडल्यामुळे त्याला त्या विषयाचे ज्ञान होते. परंतु चित्त उपरक्त नसले तरी त्याचे प्रतिबिंब पडलेले असतेच. म्हणजे त्यावेळेसही पुरुष ज्ञाता असतो, कारण ज्ञानाच्या साधनाने तो युक्त असतो. म्हणून पुरुषाला 'सदैव ज्ञाता' म्हटले आहे. विषयाच्या उपरंजनामुळे विकृति होते ती चित्तात, म्हणून ते परिणामी. पुरुष नि.संग म्हणून अपरिणामी.

ननु चित्तस्येन्द्रियाणां चाहंकारिकाणां सर्वगतत्वात्सर्वविषयैरस्ति सदा संबन्धः । तथा च सर्वेषां सर्वदा सर्वत्र ज्ञानं प्रसज्येतेति चेत्, न, सर्वगतत्वेऽपि चित्तं यत्र शरीरे वृत्तिमत् तेन शरीरेण सह संबन्धो येषां विषयाणां तेष्वेवास्य ज्ञानं भवति नेतरेषु इत्यतिप्रसङ्गाभावात् । इत एवायस्कान्तमणिकल्पा विषया अयःसधर्मकं चित्तमिन्द्रियप्रणालिकयाभिसंबध्योपरञ्जयन्तीत्युक्तम् । तस्माच्चित्तस्य धर्मा वृत्तयो, नात्मनः । तथा च श्रुतिः

‘कामःसंकल्पो विचिकित्सा श्रद्धाश्रद्धा धृतिरधुर्ह्रीर्धीभीरित्येतत्सर्व मन एव (बृ. उ. १·५·३)’ इति । चिच्छक्तेरपरिणामित्वं पञ्चशिखाचार्येराख्यायि ‘अपरिणामिनी भोक्तृशक्तिः’ इति । पतञ्जलिनापि ‘सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् (यो. सू. ४·१८)’ इति ।

चित्त आणि अहंकारापासून उत्पन्न झालेली इंद्रिये सर्वव्यापी (विभु) असल्यामुळे त्यांचा सर्व विषयांशी सदा संबंध आहे. आणि त्यामुळे सर्व पदार्थांचे सदा सर्वत्र ज्ञान होत राहण्याचा प्रसंग उद्‌भवेल अशी शंका घेतली तर ती बरोबर नाही. कारण, चित्त सर्वव्यापी असले तरी ज्या शरीरात ते वृत्तींनी युक्त असते त्या शरीराशी ज्या विषयांचा संबंध येतो त्यांच्याविषयीच त्याला ज्ञान होते, इतरांविषयी नाही, याप्रमाणे अतिप्रसंग उत्पन्न होत नाही. म्हणूनच लोहचुंबकसदृश असलेले विषय लोहासमान असलेल्या चित्ताशी इंद्रियांच्या द्वारा संबद्ध होऊन त्याला उपरंजित करतात असे म्हटले आहे. म्हणून वृत्ती ह्या चित्ताचे धर्म आहेत, आत्म्याचे नाहीत. आणि त्या अर्थाचे श्रुतिवचन आहे ‘काम, संकल्प, विचिकित्सा, श्रद्धा, अश्रद्धा, धृति, अधृति, लज्जा, बुद्धी, भीति – हे सर्व काही मनच आहे.’ आचार्य पञ्चशिखांनी चित्-शक्ति विकार पावत नाही असे सांगितले आहे – ‘भोक्तृशक्ति परिणाम पावत नाही.’ पतञ्जलीने सुद्धा ‘चित्ताच्या वृत्ती सदा ज्ञात असतात, कारण त्यांचा भोक्ता जो पुरुष तो विकार पावत नाही’ या सूत्रात तेच सांगितले आहे.

ह्या शास्त्रात मन आणि इंद्रिये दोन्ही विभु (सर्वव्यापी) मानली आहेत. मन एकाच वेळेस अनेक इंद्रियांशी संबद्ध असू शकत असल्यामुळे त्याला अणु समजता येत नाही. योगी इंद्रियांच्याच द्वारा दूरवरच्या विषयांचेही ज्ञान प्राप्त करून घेऊ शकतो, म्हणून इंद्रिये सुद्धा विभु. शिवाय, विभु अहंकारापासून ती उत्पन्न होतात, तेव्हा त्यांच्यातही तो धर्म विद्यमान असतो असे समजता येते.

चित्ताचे परिणामित्व

चित्तपरिणामित्वेऽनुमानमुच्यते – चित्तं परिणामि, ज्ञाताज्ञातविषयत्वात्, श्रोत्रादिवद् इति । परिणामश्च त्रिविधः प्रसिद्धो धर्मलक्षणावस्थाभेदात् । धर्मिणश्चितस्य नीलाद्यालोचनं धर्मपरिणामः, यथा कनकस्य कटकमुकुटकेयूरादि । धर्मस्य वर्तमानत्वादिर्लक्षणपरिणामः । नीलाद्यालोचनस्य स्फुटत्वादिरवस्थापरिणामः । कटकादेस्तु नवपुराणत्वादिरवस्थापरिणामः । एवमन्यत्रापि यथासंभवं परिणामत्रितयमूहनीयम् । तथा च प्रमाणादिवृत्तीनां चित्तधर्मत्वात्तन्निरोधोऽपि तदाश्रय एवेति न ककिंचिदनुपपन्नम् ।

चित्त परिणाम पावते हे सिद्ध करणारे अनुमान सांगतो – चित्त परिणाम पावते (प्रतिज्ञा), कारण त्याचे विषय ज्ञात व अज्ञात असे दोन्ही प्रकारचे आहेत (हेतु), श्रोत्रादी इंद्रियांप्रमाणे (उदाहरण). आणि परिणाम धर्मपरिणाम, लक्षणपरिणाम आणि अवस्थापरिणाम असा तीन प्रकारचा प्रसिद्ध आहे. धर्मी जे चित्त त्याने नीलादी पदार्थाचे आलोचन करणे (त्या विषयाने उपरंजित होणे, त्याचा आकार धारण करणे) म्हणजे धर्मपरिणाम, ज्याप्रमाणे सोन्याचे कडे, मुगुट, केयूर इत्यादी परिणाम त्याप्रमाणे. धर्म वर्तमानकाली वगैरे असणे म्हणजे लक्षणपरिणाम. नीलादींचे आलोचन स्फुट वगैरे होणे म्हणजे अवस्थापरिणाम. परंतु कडे वगैरेचे नवीन, जुने वगैरे असणे म्हणजे अवस्थापरिणाम. याप्रमाणे इतरही बाबतींत संभाव्य असेल त्याप्रमाणे तीन प्रकारच्या परिणामांची कल्पना करावी. आणि याप्रमाणे प्रमाण आदी पाच वृत्ती चित्ताचे धर्म असल्यामुळे त्यांचा निरोध सुद्धा त्याच्याच आश्रयाने करावयाचा, तेव्हा यात काही अनुपपन्न नाही.

'श्रोतादिवत्' – इंद्रियांचा जेव्हा विषयांशी संपर्क होतो, तेव्हा ते ज्ञात होतात; इतर वेळेस ते इंद्रियांना अज्ञात असतात. म्हणून इंद्रिये परिणामशील आहेत.

लक्षणपरिणाम म्हणजे भूत, वर्तमान किंवा भविष्यत् काली अस्तित्वात असणे. हा परिणाम धर्माच्या संबंधातच होत असल्याचे म्हटले आहे. धर्माचे टिकून राहणे यात अभिप्रेत असावे.

ननु वृत्तिनिरोधो योग इत्यङ्गीकारे सुषुप्त्यादौ क्षिप्तमूढादिचित्तवृत्तीनां निरोधसंभवाद्योगत्वप्रसङ्गः । न चैतद्युतज्यते, क्षिप्ताद्यवस्थासु क्लेशप्रहाणादेरसंभवान्निःश्रेयसपरिपन्थित्वाच्च । तथा हि क्षिप्तं नाम तेषु तुषे विषयेषु क्षिप्यमाणमस्थिरं चित्तमुच्यते । तमःसमुद्रे मग्नं निद्रावृत्तिभावितं मूढामिति गीयते । क्षिप्ताद्विशिष्टं चित्तं विक्षिप्तमिति गीयते । विशेषो नाम 'चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद् दृढम् (भ. गी. ६·३४)' इति न्यायेन स्थिरस्यापि मनसः कादाचित्कसमुद्भूतविषयस्थैर्यसंभवेन स्थैर्यम् । अस्थिरत्वं च स्वाभाविकं व्याध्याद्यनुशयजनितं वा । तदाह 'व्याधिस्त्यानसंशयप्रमादालस्याविरतिभ्रान्तिदर्शनालब्धभूमिकत्वानवस्थितत्वानि चित्तविक्षेपास्तेऽन्तरायाः (यो. सू. १·३०)' इति । तत्र दोषत्रयवैषम्यनिमित्तो ज्वरादिर्व्याधिः । चित्तस्याकर्मण्यत्वं स्त्यानम् । विरुद्धकोटिद्वयावगाहि ज्ञान संशयः । समाधिसाधनानामभावनं प्रमादः । शरीरवक्चित्तगुरूत्वादप्रवृत्तिरालस्यम् । विषयाभिलाषोऽविरतिः । अतस्मिस्तद्बुद्धिर्भ्रान्तिदर्शनम् । कुतश्चिन्निमित्तात्समाधिभूमेरलाभोऽलब्धभूमिकत्वम् । लब्धायामपि तस्यां चित्तस्याप्रतिष्ठानवस्थितत्वमित्यर्थः । तस्मान्न वृत्तिनिरोधो योगपक्षनिक्षेपमर्हतीति चेत्, मैवंवोचः, हेयभूतक्षिप्तावस्थात्रये वृत्तिनिरोधस्य योगत्वासंभवेऽप्युपादेययोरेकाग्रनिरुद्धावस्थयोर्वृत्तिनिरोधस्य योगत्वसंभवात् । एकतानं चित्तमेकाग्रमुच्यते । निरुद्धसकलवृत्तिकं संस्कारमात्रशेषं चित्तं निरुद्धमिति भण्यते ।

आक्षेप – वृत्तींचा निरोध म्हणजे योग हे मत स्वीकारल्यास सुषुप्ति आदी अवस्थांमध्ये क्षिप्त, मूढ आदी वृत्तींचा निरोध संभाव्य असल्यामुळे त्या अवस्था म्हणजे योग असे ठरण्याचा प्रसंग येईल. आणि ते उपपन्न नाही. कारण क्षिप्त आदी अवस्थांमध्ये क्लेशांची आत्यन्तिक निवृत्ति आदीचा संभव नसतो आणि त्या अवस्था मोक्षाच्याच आड येतात. याचे स्पष्टीकरण असे – क्षिप्त म्हणजे निरनिराळ्या विषयांमध्ये विकीर्ण होऊन अस्थिर असणारे चित्त असे म्हणतात. तमोगुणरूपी समुद्रात बुडालेले तसेच निद्रा वृत्तीने अभिभूत चित्त ते मूढ असे म्हणातत. क्षिप्ताहून विशिष्ट असलेले चित्त ते विक्षिप्त असे म्हणतात. त्यातील वैशिष्ट्य म्हणजे 'हे कृष्णा, मन चंचल, क्षोभ उत्पन्न करणारे, बलवान आणि दृढ आहे' ह्या भगवद्गीतेतील उक्तीप्रमाणे मन अस्थिर असले तरी कधी कधी उत्पन्न होणारी विषयांमध्ये (मनाची) स्थिरता संभाव्य असते म्हणून (वैशिष्ट्य म्हणजे) चित्ताची स्थिरता. चित्ताचे अस्थिरत्व स्वाभाविक असते, किंवा व्याधि आदींच्या सांनिध्यामुळे उत्पन्न होते. योगसूत्रांत म्हटले आहे 'व्याधि, स्त्यान, संशय, प्रमाद, आलस्य, अविरति, भ्रान्तिदर्शन, अलब्धभूमिकत्व, अनवस्थितत्व हे चित्तात विक्षेप उत्पन्न करणारे आहेत, ते योगमार्गातील विघ्ने होत.' त्यांपैकी (वात, पित्त व कफ या) तीन दोषांच्या विषमतेमुळे उत्पन्न होणारे ज्वर आदी म्हणजे व्याधि. योगाची साधना करण्यास चित्ताची अक्षमता म्हणजे स्त्यान. परस्परविरुद्ध असलेल्या दोन विकल्पांशी संबद्ध असे ज्ञान म्हणजे संशय. शरीर, वाणी आणि चित्त जड झाल्यामुळे कार्यास प्रवृत्त न होणे म्हणजे आलस्य. विषयांची अभिलाषा म्हणजे अविरति (त्यांपासून निवृत्त न होणे). जे तसे नाही ते तसे आहे असे समजणे म्हणजे भ्रांतिदर्शन. कोणत्या तरी कारणाने समाधीच्या भूमीचा लाभ न होणे म्हणजे अलब्धभूमिकत्व. ती भूमी प्राप्त झाली तरी चित्त तिच्यात स्थिर न होणे म्हणजे

अनवस्थितत्व. म्हणून वृत्तींचा निरोध हे योगाचे लक्षण समजणे उचित नाही – असा आक्षेप घेतला तर तो घेणे उपपन्न नाही. कारण, त्याज्य असलेल्या क्षिप्त आदी तीन अवस्थांमध्ये वृत्तींचा निरोध म्हणजे योग हे संभाव्य नसले तरी उपादेय असलेल्या एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या दोन अवस्थांमध्ये वृत्तिनिरोध म्हणजे योग हे संभाव्य आहे. एकतान झालेले चित्त एकाग्र असे म्हणतात. ज्यात सर्व वृत्तींचा निरोध झाला आहे आणि जे केवळ संस्काररूपात अवशिष्ट आहे ते चित्त निरुद्ध असे म्हणतात.

क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या चित्ताच्या पाच अवस्था आहेत. त्यांना वृत्ति असे गौणार्थाने म्हटले आहे. पाच वृत्ती प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति ह्या होत.

मधुमती आदी समाधिभूमींचा पुढे निर्देश केला आहे.

संप्रज्ञात समाधि

स च समाधिर्द्विविधः संप्रज्ञातासंप्रज्ञातभेदात् । तत्रैकाग्रचेतसि यः प्रमाणादिवृत्तीनां बाह्यविषयाणां निरोधः स संप्रज्ञातसमाधिः, सम्यक्प्रज्ञायतेऽस्मिन्प्रकृतेर्विविक्ततया ध्येयमिति व्युत्पत्तेः । स चतुर्विधः सवितर्कादिभेदात् । समाधिर्नाम भावना, सा च भाव्यस्य विषयान्तरपरिहारेण चेतसि पुनः पुनर्निवेशनम् । भाव्यं च द्विविधम् ईश्वरस्तत्त्वानि च । तान्यपि द्विविधानि जडाजडभेदात् । जडानि प्रकृतिमहदहंकारादीनि चतुर्विंशतिः । अजडः पुरुषः । तत्र यदा पृथिव्यादीनि स्थूलानि विषयत्वेनादाय पूर्वापरानुसंधानेन शब्दार्थोल्लेखसंभेदेन च भावना प्रवर्तते स समाधिः सवितर्कः । यदा तन्मात्रान्तःकरणलक्षणं सूक्ष्मं विषयमालम्ब्य देशाद्यवच्छेदेन भावना प्रवर्तते तदा सविचारः । यदा रजस्तमोलेशानुविद्धं चित्तं भाव्यते तदा सुखप्रकाशमयस्य सत्त्वस्योद्रेकात्सानन्दः । यदा रजस्तमोलेशानभिभूतं शुद्धं सत्त्वमालम्बनीकृत या प्रवर्तते भावना तदा तस्यां सत्त्वस्य न्यग्भावाच्चितिशक्तेरुद्रेकाच्च सत्तामात्रावशेषत्वेन सास्मितः समाधिः । तदुक्तं पतञ्जलिना 'वितर्कविचारानन्दास्मितारूपानुगमात्संप्रज्ञातः (यो.सू. १·१७)' इति ।

आणि ती समाधि संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात अशी दोन प्रकारची आहे. त्यांपैकी एकाग्र झालेल्या चित्तात प्रमाण आदी वृत्तींच्या बाह्य विषयांचा जो निरोध तो म्हणजे संप्रज्ञातसमाधि, कारण 'सम्यक्' म्हणजे चांगल्या प्रकारे 'प्रज्ञायते' म्हणजे जाणले जाते या समाधीत प्रकृतीहून ध्येय भिन्न आहे असे, अशी संप्रज्ञात शब्दाची व्युत्पत्ती आहे. ती समाधि सवितर्क इत्यादी चार प्रकारची आहे. समाधि म्हणजे भावना (ध्यान, अविच्छिन्न चिंतन) आणि भावना म्हणजे इतर विषयांचा परिहार करून ध्यान करावयाचे असलेल्या वस्तूचे चित्तात पुन्हा पुन्हा प्रस्थापित करणे. ध्यानाचे विषय (भाव्य) ईश्वर आणि तत्त्वे असे दोन प्रकारचे. तत्त्वे सुद्धा जड आणि अजड अशी दोन प्रकारची. जड तत्त्वे प्रकृति, महत्, अहंकार इत्यादी चोवीस. अजड तत्त्व पुरुष. त्यांत जेव्हा पृथिवी आदी स्थूल स्वरूपाचे पदार्थ (ध्यानाचा) विषय करून पूर्वीचे आणि नंतरचे यांच्यात अनुसंधान करणे व शब्द आणि अर्थ यांच्या निर्देशातील अभिन्नता जाणवणे याप्रमाणे भावना प्रवृत्त होते तेव्हा ती सवितर्क समाधि. जेव्हा तन्मात्र आणि अंतःकरण यांच्या स्वरूपाच्या सूक्ष्म विषयाचा अवलंब करून देश, काल आदीच्या अनुरोधाने भावना प्रवृत्त होते तेव्हा ती सविचार समाधि. जेव्हा रजोगुण आणि तमोगुण यांच्या अल्प अंशांनी व्याप्त झालेले चित्त ध्यानाचा विषय होते तेव्हा सुख आणि प्रकाश यांचेच स्वरूप असलेल्या सत्त्वगुणाचा उद्रेक होत असल्याने सानन्द समाधि लागते. जेव्हा रजोगुण आणि तमोगुण यांच्या अंशांनी अभिभूत झालेले शुद्ध सत्त्व

ध्यानाचा विषय होते तेव्हा त्या ध्यानात सत्त्व दबले जात असल्यामुळे आणि चित् शक्तीचा उद्रेक होत असल्यामुळे केवळ सत्ता अवशिष्ट राहते म्हणून ही सास्मित समाधि. म्हणून पतञ्जलीने म्हटले आहे. 'वितर्क, विचार, आनंद आणि अस्मिता ह्या स्वरूपांच्या अवस्थितीमुळे (प्रकटनामुळे) (चार प्रकारची) संप्रज्ञात समाधि.'

'पूर्वापरानुसंधानेन' म्हणजे स्थूल पदार्थाविषयी अमुक सामान्य म्हणून अगोदर असलेले, अमुक विशेष म्हणून नंतरचे, धर्मी म्हणून प्रथम, धर्म म्हणून अमुक नंतरचे असा साक्षात्कार होणे. 'शब्दार्थोल्लेखसंभेदेन' म्हणजे अमुक शब्दाने अभिव्यक्त होणारा अमुक अर्थ ह्याविषयीचे साक्षात्काराच्या स्वरूपाचे ज्ञान होणे. 'संभेद' म्हणजे एकरूपता. 'देशकालाद्यवच्छेदेन' म्हणजे देश, काल, धर्म यांना अनुरूप असा त्यांच्याविषयी साक्षात्कार होणे. 'सत्त्वस्य न्यग्भावात्' – सत्त्व विद्यमान असले तरी ते भावनेचा विषय असल्यामुळे चिच्छक्तीशी तुलनेने ते अप्रधान होते.

असंप्रज्ञात समाधि

सर्ववृत्तिनिरोधे त्वसंप्रज्ञातः समाधिः । ननु सर्ववृत्तिनिरोधो योग इत्युक्ते संप्रज्ञाते व्याप्तिर्न स्यात्, तत्र सत्त्वप्रधानायाः सत्त्वपुरूषान्यताख्यातिलक्षणाया वृत्तेरनिरोधादिति चेत्, तदेतद्वार्तम्, क्लेशकर्मविपाकाशयपरिपन्थिचित्तवृत्तिनिरोधो योग इत्यङ्गीकारात्।

आणि सर्व वृत्तींचा निरोध झाला म्हणजे असंप्रज्ञात समाधी. शंका-सर्व वृत्तींचा निरोध म्हणजे योग असे म्हटले तर संप्रज्ञात समाधीचा योगात अंतर्भाव होणार नाही, कारण सत्त्व प्रधान असलेली वृत्ति, जिचे स्वरूप सत्त्व आणि पुरुष यांच्या भिन्नतेचा साक्षात्कार असे आहे, त्या वृत्तीचा (संप्रज्ञातात) निरोध होत नाही. अशी शंका घेतली तर ती निःसार आहे. कारण, क्लेश, कर्म, विपाक आणि आशय यांना आडकाठी करणारा जो चित्तवृत्तिनिरोध तोच योग असे मत आम्ही स्वीकारले आहे.

पाच क्लेश

क्लेशाः पुनः पञ्चधा प्रसिद्धाः 'अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः पञ्च क्लेशाः (यो. सू. २·३)' इति।

क्लेश पाच प्रकारचे असल्याचे प्रसिद्ध आहे. 'अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश हे पाच क्लेश होत' असे योगसूत्रांत म्हटले आहे.

अविद्या हे इतर चार क्लेशांचे मूळ.

अविद्या शब्दाचा अर्थ

नन्वविद्येत्यत्र किमाश्रीयते, पूर्वपदार्थप्राधान्यममक्षिकं वर्तत इतिवत्, उत्तरपदार्थप्राधान्यं वा राजपुरुष इतिवत्, अन्यपदार्थप्राधान्यं वाऽमक्षिको देश इतिवत् । तत्र न पूर्वः, पूर्वपदार्थप्राधान्यत्वेऽविद्यायां प्रसज्यप्रतिषेधोपपतौ क्लेशादिकारकत्वानुपपत्तेः, अविद्याशब्दस्य स्त्रीलिङ्गत्वाभावापत्तेश्च । न द्वितीयः, कस्यचिदभावेन विशिष्टाया विद्यायाः क्लेशादिपरिपन्थित्वेन तद्बीजत्वानुपपत्तेः । न तृतीयः, 'नञोऽस्त्यरर्थानां

बहुव्रीहिर्वा चोत्तरपदलोपश्च' इति वृत्तिकारवचनानुसारेणाविद्यमाना विद्या यस्याः सा अविद्या बुद्धिरिति समासार्थसिद्धौ तस्या अविद्यायाः क्लेशादिबीजत्वानुपपत्तेः । विवेकख्यातिपूर्वकसर्ववृत्तिनिरोधसंपन्नायास्तस्यास्तथात्वप्रसङ्गाच्च ।

शंका – अविद्या ह्या शब्दात कोणत्या अर्थाचा आश्रय घेतला आहे? 'अमक्षिकं वर्तते (माशांचा अभाव आहे)' याप्रमाणे पूर्वपदाच्या अर्थाचे प्राधान्य कल्पून 'विद्यायाः अभावः अविद्या (अविद्या म्हणजे विद्येचा अभाव)' असा अव्ययीभाव समासाने निष्पन्न होणाऱ्या अर्थाचा? की 'राजपुरुषः' समासाप्रमाणे उत्तर पदाच्या अर्थाचे प्राधान्य कल्पून 'न विद्या अविद्या' असा नञ्-तत्पुरुष समासाने निष्पन्न होणाऱ्या अर्थाचा? की 'अमक्षिकः देशः (ज्यात माशा नाहीत असा प्रदेश)' याप्रमाणे निराळ्याच पदाच्या अर्थाचे प्राधान्य कल्पून 'न विद्या यस्यां सा अविद्या बुद्धिः' असा बहुव्रीही समासाने निष्पन्न होणाऱ्या अर्थाचा? यांपैकी पहिला पर्याय स्वीकार्य नाही. कारण, पूर्व पदाच्या अर्थाला प्राधान्य दिले तर अविद्येच्या संबंधात प्राप्त होणे संभाव्य असलेल्या विद्येचा निषेध उपपन्न ठरून (अभावस्वरूप अविद्या) क्लेश आदींना कारणीभूत असणे उपपन्न होणार नाही. शिवाय, अव्ययीभाव समास मानल्यास अविद्या शब्दात स्त्रीलिंग नाहीसे (होऊन नपुंसकलिंग प्राप्त) होण्याचा प्रसंग उद्भवेल. दुसरा पर्याय स्वीकार्य नाही. कारण (रागद्वेषादी) कोणत्याही गोष्टीच्या अभावाने विशिष्ट असलेली विद्या क्लेश आदींच्या मार्गांत विघ्नरूप असल्यामुळे ती त्यांचे मूळ असणे उपपन्न ठरणार नाही. तिसरा पर्याय नाही. कारण, 'नञ् ह्याचा (आणि) आहे असा अर्थ असलेल्या पदांचा बहुव्रीहि समास होतो आणि त्यावेळेस उत्तरपदरूप अवयवाचा विकल्पाने लोप होतो' ह्या वार्तिककार कात्यायनाच्या वचनाला अनुसरून 'अविद्यमाना विद्या यस्याः सा अविद्या बुद्धिः' असा समासाचा अर्थ सिद्ध झाला तर ती अविद्या (बुद्धि म्हणून) क्लेश आदींचे मूळ असणे उपपन्न होणार नाही. शिवाय (असंप्रज्ञात अवस्थेत) प्रकृति व पुरुष यांच्या पृथक्त्वाचा साक्षात्कार होऊन सर्व वृत्तींच्या निरोधाने संपन्न झालेली ती बुद्धी (अविद्या म्हणून) क्लेशादींस कारणीभूत असण्याचा प्रसंग येईल.

अव्ययीभाव समासात पूर्वपद असलेल्या नञ्च्या अर्थाला म्हणजे अभावाला प्राधान्य येईल व तसे त्याला प्राधान्य आल्यास अविद्या क्लेशादींचे मूळ आहे असे म्हणता येणार नाही. कारण अभावापासून काही उत्पन्न होत नाही. तत्पुरुष समासात विद्येला प्राधान्य येते; पण विद्या क्लेशादींचे मूळ असणे शक्य नाही. बहुव्रीही समासात अविद्या म्हणजे एक प्रकारची बुद्धी असा अर्थ होऊन बुद्धी या अर्थी क्लेशादींस कारणीभूत होणार नाही. शिवाय, अविद्यारूप झाल्यामुळे बुद्धी सर्वदा क्लेशादींची जननी ठरेल. असा हा पूर्वपक्ष्याचा युक्तिवाद आहे.

उक्तं चास्मितादीनां क्लेशानामविद्यानिदानत्वम् 'अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषां प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणाम् (यो. सू. २·४)' इति । तत्र प्रसुप्तत्वं प्रबोधसहकार्यभावेनानभिव्यक्तिः । तनुत्वं प्रतिपक्षभावनया शिथिलीकरणम् । विच्छिन्नत्वं बलवता क्लेशेनाभिभवः । उदारत्वं सहकारिसंनिधिवशात्कार्यकारित्वम् । तदुक्तं वाचस्पतिमिश्रेण व्यासभाष्यव्याख्यायाम्–

प्रसुप्तास्तत्त्वलीनानां तन्ववस्थाश्च योगिनाम् ।
विच्छिन्नोदाररूपाश्च क्लेशा विषयसङ्गिनाम ॥ इति ॥

आणि अस्मिता आदी क्लेशांना अविद्या कारणीभूत आहे असे योगसूत्रांत सांगितले आहे – 'नंतरच्या (क्लेशांची आणि त्यांच्या) प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न आणि उदार या अवस्थांची अविद्या ही प्रसवभूमी आहे.'

त्यांपैकी प्रसुप्त अवस्था म्हणजे (क्लेश) उद्‌बुद्ध होण्यास साहाय्यक गोष्टींच्या अभावामुळे तो अभिव्यक्त न होणे. तनु अवस्था म्हणजे (क्लेशाच्या) विरुद्ध असलेल्या गोष्टीच्या ध्यानाने त्याची पकड सैल करणे. विच्छिन्न अवस्था म्हणजे एक क्लेश दुसऱ्या बलवान क्लेशाने दबला जाणे. उदार अवस्था म्हणजे साहाय्यक गोष्टींच्या सांन्निध्यामुळे क्लेश कार्य करण्यास समर्थ होणे. वाचस्पतिमिश्रांनी व्यासभाष्यावरील व्याख्येत म्हटले आहे '(क्लेशांच्या) प्रसुप्त अवस्था अन्तस्तत्त्वात विलीन झालेल्यांच्या असतात, तनु अवस्था योग्यांच्या असतात, आणि विच्छिन्न व उदार स्वरूपांचे क्लेश विषयासक्त मनुष्याचे असतात.'

द्वन्द्ववत्स्वतन्त्रपदार्थद्वानवगमादुभयपदार्थप्रधानत्वं नाशङ्कितम् । तस्मात्पक्षत्रयेऽपि क्लेशादिनिदानत्वमविद्यायाः प्रसिद्धं हीयेतेति चेत् –

(अविद्या शब्दात) द्वन्द्वसमासाप्रमाणे दोन स्वतंत्र पदांच्या अर्थांचा बोध होत नसल्यामुळे दोन्ही पदांच्या अर्थांना प्राधान्य असल्याची शंका उपस्थित केली नाही. तेव्हा वरील तिन्ही पर्यायांत अविद्या क्लेश आदींना कारणीभूत आहे ह्या प्रसिद्ध सिद्धांताला बांध येईल – अशी शंका घेतली तर –

पक्षत्रय म्हणजे अव्ययीभाव आदी समासांची केलेली कल्पना.

तदपि न शोभनं विभाति । पर्युदासशक्तिमाश्रित्याविद्याशब्देन विद्याविरुद्धस्य विपर्ययज्ञानस्याभिधानमिति वृद्धैरङ्गीकारात् । तदाह –

नामधात्वर्थयोगे तु नैव नञ् प्रतिषेधकः ।
वदत्यब्राह्मणाधर्मावन्यमात्रविरोधिनौ ॥ इति ।
वृद्धप्रयोगगम्यो हि शब्दार्थः सर्व एव नः ।
तेन यत्र प्रयुक्तो यो न तस्मादपनीयते ॥ इति ।

वाचस्पतिमिश्रैरप्युक्तम् 'लोकाधीनावधारणो हि शब्दार्थयोः संबन्धः । लोके चोत्तरपदार्थप्रधानस्यापि नञ उत्तरपदाभिधेयोपमर्दकस्य तद्विरुद्धतया तत्र तत्रोपब्धेरिहापि तद्विरुद्धे प्रवृत्तिः' इति ।

हा युक्तिवाद सुद्धा योग्य वाटत नाही. कारण, पर्युदास (वगळणे, त्याग करणे) ह्या नञ्‌च्या शब्दशक्तीच्या आधारे अविद्या शब्द विद्येच्या विरुद्ध असलेले जे मिथ्याज्ञान त्याचा वाचक आहे अशी वृद्धांची मान्यता आहे. तसेच म्हटलेच आहे 'नामाचा अर्थ आणि धातूचा अर्थ यांच्याशी संयोग झाला असता नञ् कधीच निषेधार्थक नसतो. अब्राह्मण शब्दात (ब्राह्मणाहून) भिन्न एवढाच आणि अधर्म शब्दात (धर्मांच्या) विरुद्ध असे अर्थ नञ् अभिव्यक्त करतो. आमच्या मते शब्दांचे सर्वच अर्थ वृद्धांच्या प्रयोगावरून समजून येणारे असे आहेत. म्हणून ज्या शब्दाचा ज्या अर्थात उपयोग केला गेला असेल त्या अर्थापासून त्याला निराळे करता येत नाही.' वाचस्पतिमिश्रांनी सुद्धा म्हटले आहे 'शब्द आणि अर्थ यांच्यातील संबंधाचा बोध लोकांच्या प्रयोगावर अवलंबून आहे. आणि लोकांत (तत्पुरुष समासात) उत्तरपदाच्या अर्थाला प्राधान्य असले तरी नञ् उत्तरपदाच्या अर्थाचा

उपमर्दक होऊन त्या अर्थाच्या विरुद्ध अर्थ अभिव्यक्त करणारा म्हणून ठिकठिकाणी आढळून येतो. तेव्हा येथेही (अविद्या शब्दातही) तो विरुद्ध अर्थानेच प्रवृत्त होतो.'

एतदेवाभिप्रेत्योक्तम् 'अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या (यो. सू. २·५)' इति । अतस्मिंस्तद्बुद्धिर्विपर्यय इत्युक्तं भवति । तद्यथा अनित्ये घटादौ नित्यत्वाभिमानः, अशुचौ कायादौ शुचित्वप्रत्ययः ।

स्थानाद्बीजादुपष्टम्भान्निःष्यन्दान्निधनादपि ।
कायमाधेयशौचत्वात्पण्डिता ह्यशुचिं विदुः ॥ इति ॥

'परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्त्यविरोधाच्च दुःखमेव सर्व विवेकिनः (यो. सू. २·१५)' इति न्यायेन दुःखे स्त्रक्चन्दनवनितादौ सुखत्वारोपः, अनात्मनि देहादावात्मबुद्धिः । तदुक्तम् –

अनात्मनि च देहादावात्मबुद्धिस्तु देहिनाम् ।
अविद्या तत्कृतो बन्धस्तन्नाशो मोक्ष उच्यते ॥ इति ॥

एवमियमविद्या चतुष्पदा भवति ।

हाच अर्थ लक्षात आणून योगसूत्रांत म्हटले आहे 'अनित्य, अपवित्र, दुःख आणि अनात्मा (आत्मा नसलेली वस्तू) यांना (अनुक्रमे) नित्य, पवित्र, सुख, आणि आत्मा समजणे म्हणजे अविद्या.' जे तसे नाही त्याच्याविषयी ते तसे आहे अशा प्रकारचे ज्ञान, मिथ्याज्ञान (म्हणजे अविद्या) असा याचा अर्थ. उदाहरणार्थ, अनित्य घटादींच्या संबंधात ते नित्य आहेत अशी कल्पना, अशुचि असलेल्या शरीरादीविषयी ते शुद्ध आहेत अशी प्रतीती. '(मातृयोनिरूप) जन्मस्थानामुळे, (शुक्रशोणितरूप) बीजामुळे, (अन्नपानादी) पोषक पदार्थांमुळे, (स्वेदमलमूत्रादी) स्रावामुळे व निधनामुळे अशुद्ध असणाऱ्या शरीराची शुद्धी बाह्य साधनांनी करावी लागत असल्यामुळे विद्वान लोक शरीराला अशुद्धच मानतात.' योगसूत्रांत 'परिणामदुःख, तापदुःख आणि संस्कारदुःख यांच्यामुळे, तसेच तिन्ही गुणांच्या (सुख, दुःख व मोह ह्या) वृत्तींत परस्परविरोध नसल्यामुळे विवेक करणाऱ्या मनुष्याच्या दृष्टीने सर्व काही दुःखच आहे' असे म्हटले आहे त्याप्रमाणे वस्तुतः दुःखरूप असलेल्या पुष्पमाला, चंदन, स्त्री इत्यादींवर सुखाचा आरोप, आत्मा नसलेल्या देह आदीविषयी ते आत्मा होत अशी भावना (म्हणजे अविद्या). तसे म्हटले आहे – 'आत्मा नसलेल्या देहादीविषयी आत्मा अशी मनुष्यांची भावना म्हणजे अविद्या. तिच्यामुळे मनुष्य बद्ध होतो आणि तिचा नाश म्हणजे मोक्ष असे म्हणतात.' याप्रमाणे ह्या अविद्येचे चार प्रकार आहेत.

परिणामदुःख म्हणजे उपभोगाच्या समयी सुखकारक वाटणाऱ्या गोष्टींपासूनही अंती होणारे दुःख, तापदुःख म्हणजे सुख दुःखमिश्रित असल्यामुळे त्याच्या उपभोगाच्या समयीही होणारे दुःख तापदायक गोष्टी सहन कराव्या लागल्यामुळे होणारे दुःख असाही अर्थ संभाव्य आहे. संस्कारदुःख म्हणजे उपभोग घेतलेल्या सुखाच्या संस्कारामुळे त्याच्या स्मृतीने उत्पन्न होणारे दुःख.

नन्वेतेष्वविद्याविशेषेषु किंचिदनुगतं सामान्यलक्षणं वर्णनीयम्, अन्यथा विशेषस्यासिद्धेः । तथा चोक्तं भट्टाचार्यैः—

सामान्यलक्षणं मुक्त्वा विशेषस्यैव लक्षणम् ।
न शक्यं केवलं वक्तुमतोऽप्यस्य न वाच्यता ॥ इति ।

तदपि न वाच्यम्, अंतस्मिंस्तद्बुद्धिरिति सामान्लक्षणाभिधानेन दत्तोत्तरत्यात् ।

आक्षेप — अविद्येच्या ह्या चार प्रकारांमध्ये विद्यमान असलेले कोणते तरी सामान्य लक्षण वर्णन करून सांगितले पाहिजे. नाही तरी विशेषाची सिद्धी होणार नाही. आचार्य कुमारिलभट्टांनी त्याप्रमाणे म्हटले आहे 'सामान्य लक्षण न करता केवळ विशेषाचेच लक्षण सांगणे शक्य नाही. म्हणून सुद्धा प्रस्तुत गोष्टीचा निर्देश करता येत नाही.' हा आक्षेप सुद्धा घेता येणार नाही. कारण, जे तसे नाही ते तसे आहे ही भावना (म्हणजे अविद्या) असे सामान्य लक्षण सांगून त्या आक्षेपाला उत्तर दिलेलेच आहे.

'अस्य' ने कुमारिलाला कोणती गोष्ट अभिप्रेत आहे ते स्पष्ट नाही.

अस्मिता, राग, द्वेष

सत्त्वपुरुषयोरहमस्मीत्येकताभिमानोऽस्मिता । तदप्युक्तम् 'दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतेवास्मिता (यो. सू. २·६)' इति । सुखाभिज्ञस्य सुखानुस्मृतिपूर्वकः सुखसाधनेषु तृष्णारूपो गर्धो रागः । दुःखाभिज्ञस्य तदनुस्मृतिपुरःसरं तत्साधनेषु निवृत्तिर्द्वेषः । तदुक्तम् 'सुखानुशयी रागः (यो. सू. २·६)', 'दुःखानुशयी द्वेषः (यो. सू. २·७)' इति ।

सत्त्व (चित्त, बुद्धि) आणि पुरुष या उभयतांचा 'मी तो आहे' अशा स्वरूपाचा ऐक्याचा अभिमान म्हणजे अस्मिता. योगसूत्रांत म्हटले आहे 'दृक्शक्ति (म्हणजे द्रष्टा, पुरुष) आणि दर्शनशक्ति (म्हणजे दर्शनाचे अथवा ज्ञानाचे साधन, बुद्धि) यांची जणू काही एकरूपता म्हणजे अस्मिता.' ज्याने सुखाचा अनुभव घेतला आहे त्याला सुखाची स्मृती होऊन सुख प्राप्त करून देणाऱ्या साधनांविषयी सुटणारी तृष्णेच्या स्वरूपाची हाव म्हणजे राग. ज्याला दुःखाचा अनुभव आला आहे त्याला त्याची स्मृती होऊन दुःखास कारणीभूत होणाऱ्या गोष्टींपासून दूर जाणे म्हणजे द्वेष. योगसूत्रांत म्हटले आहे 'सुखात अधिवास करणारा तो राग', 'दुःखात अधिवास करणारा तो द्वेष.'

अविद्येत भेदाची प्रतीती शिल्लक असते. अस्मितेत बुद्धि आणि पुरुष यांमधील भेदाचा प्रत्यय लुप्त झालेला असतो.

'अनुशयिन्' रूपाचे समर्थन

किमत्रानुशयिशब्दे ताच्छील्यार्थे णिनिरिनिर्वा मत्वर्थीयोऽभिमतः । नाद्यः, सुप्यजातौ णिनिस्ताच्छील्ये (अष्टा. ३·२·७८)' इत्यत्र सुपीति वर्तमाने पुनः सुब्ग्रहणस्योपसर्गनिवृत्त्यर्थत्वेन सोपसर्गाद्धातोर्णिनेरनुत्पत्तेः ।

यथाकथंचित्तदङ्गीकारेऽपि 'अचो ञ्णिति (अष्टा. ७·२·११५)' इति वृद्धिप्रसक्तावतिशाय्यादिपदवनुशायिपदस्य प्रयोगप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, 'एकाक्षरात्कृतो जातेः सप्तम्यां च न तौ स्मृतौ' इति तत्प्रतिषेधात् । अत्र चानुशयशब्दस्याजन्तत्वेन कृदन्तत्वात् । तस्मादनुशयिशब्दो दुरुपपाद इति चेत् –

(सूत्रांतील शब्दप्रयोगावर आक्षेप –) ह्या सूत्रांतील 'अनुशयी' शब्दात 'ते करण्याचा ज्याचा स्वभाव आहे तो' या अर्थी 'णिनि (इन्)' प्रत्यय लावला आहे हे मान्य आहे की मत् प्रत्ययाच्या (ते असलेल्या या) अर्थाचा 'इनि (इन्)' प्रत्यय लावला आहे असे आपले मत आहे? पहिला प्रत्यय संभाव्य नाही. कारण, अगोदरच्या 'सुपि स्थः (१·२·४)' ह्या अधिकारनिदर्शक सूत्रातून 'सुपि' ह्या पदाची अनुवृत्ती झाली असता 'सुप्यजातौ णिनिस्ताच्छील्ये (जातीवाचक नसलेला सुप्-प्रत्ययान्त शब्द पूर्वपद असता त्या स्वभावाचा या अर्थी क्रियापदाला णिनि-प्रत्यय लागतो)' या सूत्रात पुन्हा सुप् शब्दाचा उपयोग (मध्ये आलेल्या एका सूत्रातील 'उपसर्गेऽपि' ह्या शब्दांच्या अनुवृत्तीने प्राप्त होणाऱ्या) पूर्वपद उपसर्ग असताही अशा अर्थांची निवृत्ती करण्यासाठी केला असल्यामुळे उपसर्गयुक्त धातूंना णिनि प्रत्यय प्राप्त होत नाही. कसे तरी करून तो प्राप्त होतो असे मानले तरी 'अचो ञ्णिति (ज्या प्रत्ययात ञ् किंवा ण् इत् म्हणजे अनुबन्ध असतो तो प्रत्यय लावला असता त्याच्या पूर्वीच्या स्वरांची वृद्धि होते)' ह्या सूत्रानुसार वृद्धि प्राप्त होऊन अतिशायिन् इत्यादी शब्दांप्रमाणे अनुशायिन् शब्दाचा उपयोग करण्याचा प्रसंग येईल. दुसरा 'इनि' प्रत्यय सुद्धा संभाव्य नाही. कारण, ('अत इनिठनौ' ७·२·११५ – अकारान्त शब्दांना मत्-प्रत्ययाच्या अर्थाचे इनि (इन्) आणि ठन् (इक) हे प्रत्यय लागतात' ह्या सूत्राच्या संबंधातील) 'एक अक्षर असलेल्या शब्दानंतर, कृत्प्रत्यवान्त शब्दानंतर, जातिवाचक शब्दानंतर आणि सप्तमीचा अर्थ अभिप्रेत असता हे दोन प्रत्यय लागत नाहीत' ह्या कारिकेत त्याचा निषेध केला आहे. आणि प्रस्तुत अनुशय शब्द अच् (अ) हा कृत्-प्रत्यय लागून बनलेला असा आहे. तेव्हा 'अनुशयिन्' शब्दाची उपपत्ती लावणे कठीण आहे. असा आक्षेप घेतला तर –

सूत्रातील 'सुखानुशयी' शब्दाची 'सुखमनुशेते तच्छीलः' अशी फोड केली तर 'णिनि' प्रत्यय लागला आहे असे समजता येईल व 'सुखस्य अनुशयः सुखानुशयः सः अस्ति अस्य' या व्युत्पत्तीत 'इनि' प्रत्यय लागला आहे असे समजता येईल.

नैतद्भद्रम्, भावानवबोधात् । प्रायिकाभिप्रायमिदं वचनम् । अत एवोक्तं वृत्तिकारेण 'इतिकरणो विवक्षार्थः सर्वत्राभिसंबध्यते' इति । तेन क्वचिद्भवति कार्यी कार्यिकः, तण्डुली तण्डुलिकः इति । तथा च कृदन्ताज्ञातेश्च प्रतिषेधस्य प्रायिकत्वम् । अनुशयशब्दस्य कृदन्ततया इनेरुपपत्तिरिति सिद्धम् ।

हा आक्षेप ठीक नाही. कारण त्या कारिकेचा आशय तुमच्या लक्षात आलेला नाही. बहुतेक (ते प्रत्यय लागत नाहीत) असे त्या वचनात अभिप्रेत आहे. म्हणूनच काशिका वृत्तिकार जयादित्याने म्हटले आहे ('तदस्यास्त्यस्मिन्निति मतुप् ५·२·९४' ह्या सूत्रातील) 'इति' शब्द (मतुप् प्रत्यय) लौकिक प्रचाराला अनुसरून लावावा अशा अर्थाचा निदर्शक आहे आणि तो शब्द पुढील सर्व सूत्रांत संबद्ध होतो.' आणि त्यामुळे इनि आणि ठन् प्रत्यय क्वचित् लागतात. उदाहरणार्थ, कार्यिन् (कुदन्त शब्द कार्य + इनि), कार्यिक (कार्य + ठन्), तण्डुलिन् (जातिवाचक तण्डुल + इनि), तण्डुलिक (तण्डुल + ठन्). आणि त्यावरून कृदन्त व जातिवाचक शब्दांच्या बाबतीतील प्रतिषेध वैकल्पिक ठरतो. तेव्हा अनुशय शब्द कृदन्त असल्यामुळे इनि प्रत्यय उपपन्न आहे हे सिद्ध होते.

'विवक्षार्थः' म्हणजे लोकांत ज्या प्रत्ययाचा उपयोग केला जातो त्या प्रत्ययाला अनुसरून सूत्रात विधान केले आहे असे दाखविणारा (इति शब्द).

अभिनिवेश

पूर्वजन्मानुभूतमरणदुःखानुभववासनाबलात्सर्वस्य प्राणभृन्मात्रस्या कृमेरा च विदुषः संजायमानः शरीरविषयादेर्मम वियोगो मा भूदिति प्रत्यहं निमित्तं विना प्रवर्तमानो भयरूपोऽभिविनेशः पञ्चमः क्लेशः । मा न भूवं हि भूयासमिति प्रार्थनायाः प्रत्यात्ममनुभवसिद्धत्वात् । तदाह 'स्वरसवाही विदुषोऽपि तथा रूढोऽभिनिवेशः (यो. सू. २·९)' इति । ते चाविद्यादयः पञ्च सांसारिकविविधदुःखोपहारहेतुत्वेन पुरुषं क्लिश्नन्ती क्लेशाः प्रसिद्धाः ।

पूर्वीच्या जन्मांत अनुभवलेल्या मृत्यूच्या दुःखाच्या अनुभवाच्या संस्काराच्या बळावर कृमीपासून विद्वानापर्यंत सर्व प्रणिमात्रांना वाटणारा 'शरीर, विषय इत्यादीपासून माझा न वियोग न होवो' अशा प्रकारचा प्रतिदिन कारणाशिवायच प्रवृत्त होणारा भयस्वरूपाचा ग्रह म्हणजे अभिनिवेश हा पाचवा क्लेश. 'मी मागे होतो असे कधी होऊ नये, मी सदा असावे' अशा तऱ्हेची प्रार्थना प्रत्येक आत्मा करीत असतो हे अनुभवसिद्ध आहे. योगसूत्रांत म्हटले आहे '(मरणाच्या भयाच्या रूपाच्या) स्वतःच्या संस्कारामुळे सतत चालू असणारा अभिनिवेश विद्वानाच्या बाबतीत सुद्धा तसाच खोल रुजलेला आहे.' आणि अविद्या आदी ह्या पाच गोष्टी संसारातील नाना प्रकारच्या दुःखांच्या प्राप्तीस कारणीभूत असल्यामुळे पुरुषाला क्लेश देतात म्हणून क्लेश ह्या संज्ञेने प्रसिद्ध आहेत.

कर्म, विपाक, आशय, योग, निरोध

कर्माणि विहितप्रतिषिद्धरूपाणि ज्योतिष्टोमब्रह्महत्यादीनि । विपाकाः कर्मफलानि जात्यायुर्भोगाः । आ फलविपाकाच्चित्तभूमौ शेरत इत्याशया धर्माधर्मसंस्काराः । तत्परिपन्थिचित्तवृत्तिनिरोधो योगः । निरोधो नाभावमात्रमभिमतम्, तस्य तुच्छत्वेन भावरूपसाक्षात्कारजननक्षमत्वासंभवात्, किं तु तदाश्रयो मधुमतीमधुप्रतीकाविशोकासंस्कारशेषाव्यपदेश्यश्चित्तस्यावस्थाविशेषः, निरूध्यन्तेऽस्मिन्प्रमाणाद्याश्चित्तवृत्तयः इति व्युत्पत्तेरुपपत्तेः ।

कर्मे विहित आणि प्रतिषिद्ध अशी दोन प्रकारची, अनुक्रमे ज्योतिष्टोम याग वगैरे आणि ब्रह्महत्या वगैरे. विपाक म्हणजे जन्म, आयुर्मान आणि भोग अशी कर्मांची फले. फलनिष्पत्तीपर्यंत जे चित्ताच्या भूमीत वास करून राहतात ते आशय, म्हणजे धर्म व अधर्म यांचे संस्कार. (त्या क्लेश, कर्म, विपाक आणि आशय) यांना विरोधी असा जो चित्तवृत्तींचा निरोध तो योग. निरोध म्हणजे केवळ अभाव असे अभिप्रेत नाही, कारण अभाव स्वरूपहीन असल्यामुळे भावस्वरूप असलेला साक्षात्कार उत्पन्न करण्यास तो समर्थ असण्याचा संभव नाही, तर निरोध म्हणजे त्याच्या (निरोधाच्या) आश्रयाने असणाऱ्या मधुमती, मधुप्रतीका, विशोका आणि संस्कारशेषा ह्या संज्ञा असलेली चित्ताची विशिष्ट अवस्था. ह्या अवस्थेत प्रमाण आदी चित्तवृत्ती निरुद्ध केल्या जातात अशी त्या संबंधात निरोध शब्दाची व्यत्पत्ती उपपन्न आहे.

चार प्रकारच्या अवस्थांचे विस्तृत वर्णन पुढे आले आहे. ह्या चार अवस्था संप्रज्ञात समाधीच्या सवितर्कादी चार भेदांशी अनुक्रमे संबद्ध आहेत.

अभ्यास, वैराग्य

अभ्यासवैराग्याभ्यां वृत्तिनिरोधः (यो. सू. १·१२) । 'तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः (यो. सू. १·१३)' । वृत्तिरहितस्य चित्तस्य स्वरूपनिष्ठः प्रशान्तवाहितारूपः परिणामविशेषः स्थितिः । तं निमित्तीकृत्य यत्नः पुनः पुनस्तथात्वेन चेतसि निवेशनमभ्यासः । 'चर्मणि द्वीपिनं हन्ति' इतिवन्निमित्तार्थेयं सप्तमीत्युक्तं भवति । 'दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम् (यो. सू. १·१५)' । ऐहिकपारत्रिकविषयादौ दोषदर्शनान्निरभिलाषस्य ममैते विषया वश्या नाहमेतेषां वश्य इति विमर्शो वैराग्यमित्युक्तं भवति ।

वृत्तींचा निरोध अभ्यास आणि वैराग्य ह्या दोहोंच्यामुळे होतो. 'त्या दोहोंपैकी अभ्यास म्हणजे चित्ताच्या एका विशिष्ट अवस्थेच्या प्राप्तीसाठी प्रयत्न' असे योगसूत्रांत म्हटले आहे. स्थिती म्हणजे (राजस व तामस) वृत्तींनी विरहित झालेल्या चित्ताचा, स्वरूपात अवस्थित असा, शान्त प्रवाहाच्या स्वरूपाचा, विशेष प्रकारचा परिणाम. तो परिणाम निमित्त करून (म्हणजे त्याच्या प्राप्तीच्या उद्देशाने) यत्न म्हणजे वारंवार त्या स्वरूपात चित्ताची अवस्थिति करणे, हा अभ्यास. 'कातड्यासाठी वाघाला मारतो' यातील 'चर्मणि' प्रमाणे 'स्थितौ' मधील सप्तमी 'निमित्ताने' या अर्थाची आहे असे तात्पर्य. 'दृष्ट (म्हणजे ह्या जगातील) आणि अनुश्रविक (ऐकीव म्हणजे वेदान्त निर्देशिलेल्या स्वर्गादी) विषयांबद्दलची तृष्णा नाहीशी झालेल्या पुरुषाला विषय आपल्याला वश आहेत असा येणारा प्रत्यय म्हणजे वैराग्य' असे योगसूत्रांत म्हटले आहे. इहलोकातील आणि परलोकातील विषय वगैरेमध्ये दोष दिसत असल्यामुळे त्यांच्याविषयीची अभिलाषा नाहीशी झालेला पुरुष जेव्हा असा विचार करतो की हे विषय मला वश आहेत, मी यांना वश नाही तेव्हा ते वैराग्य असे म्हणतात, असा याचा अर्थ.

क्रियायोग

समाधिपरिपन्थिक्लेशतनूकरणार्थं समाधिलाभार्थं च प्रथमं क्रियायोगविधानपरेण योगिना भवितव्यम्, क्रियायोगसंपादनेऽभ्यासवैराग्ययोः संभवात् । तदुक्तं भगवता –

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।
योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥

(भ. गी ६·३) इति ।

समाधीच्या मार्गात आड येणारे क्लेश क्षीण करण्यासाठी आणि समाधीच्या प्राप्तीसाठी योग्याने प्रथम क्रियायोगाच्या आचरणाला स्वतःला वाहून घेतले पाहिजे. कारण, क्रियायोगाच्या सिद्धीतच अभ्यास आणि वैराग्य यांचा संभव आहे. भगवद्गीतेत भगवंताने म्हटलेच आहे 'योगाची सिद्धी प्राप्त करू पाहणाऱ्या मुनीला कर्म हे त्यासाठी साधन असल्याचे म्हटले आहे. आणि त्याला योगाची सिद्धी झाली म्हणजे शम हे त्याच्याच (समाधीचे) साधन असे म्हटले आहे.'

क्रियायोगश्चोपदिष्टः पतञ्जलिना 'तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः (यो. सू. २·१)' इति । तपःस्वरूपं निरूपितं याज्ञवल्क्येन –

विधिनोक्तेन मार्गेण कृच्छ्रचान्द्रायणादिभिः ।
शरीरशोषणं प्राहुस्तपसां तप उत्तमम् ॥ इति ।

प्रणवगायत्रीप्रभृतीनां मन्त्राणामध्ययनं स्वाध्यायः ।

पतञ्जलीने क्रियायोगाचे वर्णन केले आहे 'तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान हे तीन म्हणजे क्रियायोग.' याज्ञवल्क्याने तपाच्या स्वरूपाचे निरूपण केले आहे 'विधिप्रणीत मार्गाने कुच्छ्र, चांद्रायण आदी व्रतांनी शरीराच्या शोषणाला सर्व तपांमध्ये उत्तम तप असे म्हटले आहे.' ओंकार, गायत्री इत्यादी मंत्रांचे अध्ययन म्हणजे स्वाध्याय.

कृच्छ्रव्रताचे अनेक प्रकार आहेत. त्यांपैकी प्राजापत्यकृच्छ्रात तीन दिवस फक्त सकाळी भोजन करावयाचे, नंतरचे तीन दिवस फक्त संध्याकाळी, त्यापुढील तीन दिवस न मागता जे मिळेल तेच खावयाचे, आणि नंतरचे तीन दिवस काहीच खावयाचे नाही असे बारा दिवसांचे व्रत पाळावयाचे असते. चान्द्रायणव्रतात शुक्लपक्षात प्रतिपदेला एकच घास खावयाचा द्वितीयेला दोन घास याप्रमाणे वाढवीत पौर्णिमेला पंधरा घास, नंतर कृष्णपक्षातील प्रतिपदेला चौदा, द्वितीयेला तेरा, याप्रमाणे घासांची संख्या उतरवीत चतुर्दशीला एक घास खावयाचा आणि अमावस्येला उपवास करावयाचा अशा प्रकारचा नियम पाळावयाचा असतो.

वैदिक मंत्र

ते च मन्त्रा द्विविधा वैदिकास्तान्त्रिकाश्च । वैदिकाश्च द्विविधाः प्रगीता अप्रगीताश्च । तत्र प्रगीताः सामानि । अप्रगीताश्च द्विविधाः छन्दोबद्धास्तद्विलक्षणाश्च । तत्र प्रथमा ऋचो द्वितीया यजूंषि । तदुक्तं जैमिनिना – 'तेषामृग्यत्रार्थवशेन पादव्यवस्था । गीतिषु सामाख्या । शेषे यजुःशब्दः (मी. सू. २·१·३३–३५)' इति ।

आणि ते मंत्र वैदिक आणि तांत्रिक असे दोन प्रकारचे आहेत. आणि वैदिक मंत्र गायिले जाणारे व न गायिले जाणारे असे दोन प्रकारचे आहेत. त्यांपैकी गायिले जाणारे मंत्र म्हणजे साम. न गायिले जाणारे मंत्र छंदोबद्ध असलेले व तसे नसलेले असे दोन प्रकारचे आहेत. त्यांपैकी पहिल्या प्रकारचे मंत्र म्हणजे ऋचा, दुसऱ्या प्रकारचे म्हणजे यजुस्. जैमिनीने त्याप्रमाणे म्हटले आहे – 'त्यांपैकी ऋचा म्हणजे जेथे अर्थाच्या अनुरोधाने पादांत विभागणी केलेली असते. गीतींना साम अशी संज्ञा आहे. बाकीच्या मंत्रांना यजुस् हे नामाभिधान आहे.'

तांत्रिक मंत्र

तन्त्रेषु कामिककारणप्रपञ्चाद्यागमेषु ये ये वर्णितास्ते तान्त्रिकाः । ते पुनर्मन्त्रास्त्रिविधाः स्त्रीपुंनपुंसकभेदात् । तदाह –

स्त्रीपुंनपुंसकत्वेन त्रिविधा मन्त्रजातयः ।
स्त्रीमन्त्रा वह्निजायान्ता नमोऽन्ताः स्युर्नपुंसकाः ।
शेषाः पुमांसस्ते शस्ताः सिद्धा वश्यादिकर्मणि ॥ इति ।

तंत्रांमध्ये म्हणजे कामिक, कारण, प्रपञ्च इत्यादी आगमग्रंथांमध्ये ज्या ज्या मंत्रांचे वर्णन केलेले आहे ते सर्व मंत्र तांत्रिक, ते मंत्र स्त्री, पुरुष आणि नपुंसक असे तीन प्रकारचे आहेत. तसे म्हटले आहे – 'स्त्री, पुरुष व नपुंसक अशा भेदांमुळे मंत्रांच्या तीन प्रकारच्या जाती आहेत. ज्या मंत्रांचा शेवट अग्निपत्नी स्वाहाने होतो ते स्त्रीजातीचे मंत्र. ज्यांच्या अंती नमः शब्द येतो ते मंत्र नपुंसक. बाकीचे पुरुष जातीचे मंत्र. ते (पुरुष जातीचे मंत्र) सिद्ध झाले म्हणजे वशीकरण आदी कर्मांमध्ये प्रशस्त होत.'

मंत्रांची सिद्धी, दहा संस्कार

जननादिसंस्काराभावेऽपि निरस्तसमस्तदोषत्वेन सिद्धिहेतुत्वात्सिद्धत्वम् । स च संस्कारो दशविधः कथितः शारदातिलके –

मन्त्राणां दश कथ्यन्ते संस्काराः सिद्धिदायिनः ।
निर्दोषतां प्रयान्त्याशु ते मन्त्राः साधु संस्कृताः ॥
जननं जीवनं चैव ताडनं बोधनं तथा ।
अभिषेकोऽथ विमलीकरणाप्यायने पुनः ॥
तर्पणं दीपनं गुप्तिर्दशैता मन्त्रसंस्क्रियाः ।

जनन आदी संस्कार झालेले नसताही सर्व दोष दूर झाले असल्यास मंत्र सिद्धीस कारणीभूत होत असल्यामुळे ते सिद्ध असे म्हणतात. आणि शारदातिलक ग्रंथात मंत्रांच्या दहा प्रकारच्या संस्कारांचे वर्णन केले आहे – 'मंत्रांचे सिद्धिप्रद असे दहा संस्कार सांगितले आहेत. चांगल्या रीतीने संस्कार केले म्हणजे ते मंत्र तात्काळ दोषरहित होतात. जनन, जीवन, ताडन, बोधन, अभिषेक, विमलीकरण, आप्यायन, तर्पण, दीपन आणि गोपन हे मंत्रांचे दहा संस्कार होत.'

मन्त्राणां मातृकायन्त्रादुद्धारो जननं स्मृतम् ।
प्रणवान्तरितान्कृत्वा मन्त्रवर्णाञ्जपेत्सुधीः ।
मन्त्रार्णसंख्यया तद्धि जीवनं संप्रचक्षते ॥
मन्त्रवर्णान्समालिख्य ताडयेच्चन्दनाम्भसा ।
प्रत्येकं वायुबीजेन ताडनं तदुदाहृतम् ॥
विलिख्य मन्त्रवर्णांस्तु प्रसूनैः करवीरजैः ।
मन्त्राक्षरेण संख्यातैर्हन्यात्तद्बोधनं स्मृतम् ।
स्वतन्त्रोक्तविधानेन मन्त्री मन्त्रार्णसंख्यया ।
अश्वत्थपल्लवैर्मन्त्रमभिषिञ्चेद्विशुद्धये ॥

‘मातृकायंत्रातून मंत्रांचा उद्धार म्हणजे जनन असे म्हटले आहे. मंत्रांच्या वर्णांच्या दोन्ही बाजूस ओंकार उच्चारून विद्वान मनुष्याने मंत्रांच्या वर्णांचा त्यांची संख्या असेल तितके वेळा जप करावा. ह्याला जीवन म्हणतात. मंत्रांचे वर्ण लिहून प्रत्येक वर्णाला चंदनाच्या पाण्याने ‘यम्’ ह्या वायुबाजाचा उच्चार करून ताडन करावे. त्याला ताडन असे म्हणतात. मंत्रांचे वर्ण लिहून मंत्रातील अक्षरांच्या संख्येइतक्या कण्हेरीच्या फुलांनी त्यांना मारावे. त्याला बोधन म्हटले आहे. आपापल्या तंत्रात सांगितलेल्या विधीने मंत्रसाधकाने मंत्राला पिंपळाच्या पानांनी मंत्रातील अक्षरांच्या संख्येइतक्या वेळा शुद्धीसाठी अभिषेक करावा.’

मातृकायंत्र म्हणजे चार बाजू व चार दारे असलेली, वर्णमालेतील अक्षरांनी काढलेली आकृति. पूर्वेस कवर्ग, आग्नेयीस चवर्ग, दक्षिणेस टवर्ग, नैऋत्येस तवर्ग, पश्चिमेस पवर्ग, वायव्येस य, र, ल, व, उत्तरेस श, ष, स, ह. आणि ईशान्येस ल (? ळ ?). क्ष – याप्रमाणे वर्णांची मांडणी करावयाची असते. शक्तीचा मंत्र असेल तर केशराने, विष्णूचा असेल तर चंदनाने आणि शिवाचा असेल तर भस्माने हे यंत्र सुवर्ण आदीच्या पात्रात काढावयाचे असते. त्या यंत्रातून मंत्राचा उद्धार म्हणजे त्यातील वर्णांचा यंत्रातील अक्षरांत शोध करून तो पूर्णपणे निष्पन्न करणे.

प्रणवान्तरित म्हणजे ‘ॐ न ॐ मः ॐ शि ॐ वा ॐ य ॐ’ इत्यादीप्रमाणे. अर्ण म्हणजे वर्णच.

संचिन्त्य मनसा मन्त्रं ज्योतिर्मन्त्रेण निर्दहेत् ।
मन्त्रे मलत्रयं मन्त्री विमलीकरणं हि तत् ॥
तारव्योमाग्निमनुयुग्ज्योतिर्मन्त्र उदाहृतः ।
कुशोदकेन तप्तेन प्रत्यर्णं प्रोक्षणं मनोः ॥
वारिबीजेन विधिवदेतदाप्यायनं मतम् ।
मन्त्रेण वारिणा मन्त्रे तर्पणं तर्पणं स्मृतम् ॥
तारमायारमायोगो मनोर्दीपनमुच्यते ।
जप्यमानस्य मन्त्रस्य गोपनं त्वप्रकाशनम् ॥
संस्कारा दश मन्त्राणां सर्वतन्त्रेषु गोपिताः ।
यत्कृत्वा संप्रदायेन मन्त्री वाञ्छितमश्नुते ॥

‘मनात मंत्राचे चिंतन करून मंत्रसाधकाने मंत्रातील तीन मल ज्योतिर्मंत्राने जाळून टाकावेत. त्याला विमलीकरण म्हणतात. तार (ॐकार), व्योम (हकार), अग्नि (रेफ) आणि मनु (औ) यांनी युक्त असलेल्या (ॐह्रौं) मंत्राला ज्योतिर्मंत्र म्हणतात. ज्याच्यावर जप केला आहे अशा कुशोदकाने मत्राच्या प्रत्येक वर्णावर विधीपूर्वक ‘वम्’ ह्या वारिबीजाच्या उच्चारासह प्रोक्षण म्हणजे आप्यायन. मंत्रासहित पाणी मंत्रावर सोडणे म्हणजे तर्पण. तार (ॐकार), माया (मायाबीज ह्रीं) आणि रमा (श्रीं) यांच्याशी मंत्राच्या संयोगाला दीपन म्हणतात. जप करीत असलेला मंत्र उघड न करणे म्हणजे गोपन. मंत्रांचे दहा संस्कार सर्व तंत्रांमध्ये गुप्त ठेवले आहेत. आपल्या संप्रदायाला अनुसरून ते केले असता मंत्रसाधकाला इच्छिलेले सर्व प्राप्त होते.’

मायिक, कार्मण, आनव्य असे तीन मल, मायिक स्त्रीपासून उत्पन्न होणारा आणि कार्मण पुरुषापासून. हे मल संसर्गजन्य असावेत. आनव्य शब्द अ-नव (नवीन नसलेले) पासून निष्पन्न झाला आहे; वृद्धता असा त्याचा अर्थ. मनु म्हणजे मंत्र.

रुद्धकीलितविच्छिन्नसुप्तशप्तादयोऽपि च ।
मन्त्रदोषाः प्रणश्यन्ति संस्कारैरेभिरुत्तमैः ॥ इति ।

तदलमकाण्डताण्डवकल्पेन मन्त्रशास्त्ररहस्योद्घोषणेन ।

'आणि ह्या उत्तम संस्कारांमुळे रुद्ध (अडलेला), कीलित (मध्ये आवश्यक पदे नसलेला), विच्छिन्न (स्वरांनी आक्रांत झालेला), सुप्त आणि शप्त (शापित) इत्यादी मंत्रगत दोषही नष्ट होतात.' तर आता अकांडतांडवासारखे असणारे हे मंत्रशास्त्रातील रहस्यांचे प्रगटीकरण पुरे.

ईश्वरप्रणिधान

ईश्वरप्रणिधानं नामाभिहितानामनभिहितानां च सर्वासां क्रियाणां परमेश्वरे परमगुरौ फलानपेक्षया समर्पणम् । यत्रेदमुक्तम् –

कामतोऽकामतो वापि यत्करोमि शुभाशुभम् ।
तत्सर्वं त्वयि विन्यस्तं त्वत्प्रयुक्तः करोम्यहम् ॥ इति ।

क्रियाफलसंन्यासोऽपि भक्तिविशेषापरपर्यायं प्रणिधानमेव, फलानभिसंधानेन कर्मकरणात् । तथा च गीयते गीतासु भगवता –

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥

(भ. गी. २·४७) इति ।

फलाभिसंधेरुपघातकत्वमभिहितं भगवद्भिर्नीलकण्ठभारतीश्रीचरणैः –

अपि प्रयत्नसंपन्नं कामेनोपहतं तपः ।
न तुष्टये महेशस्य श्वलीढमिव पायसम् ॥ इति ।

(क्रियायोगाचा तिसरा प्रकार) ईश्वरप्रणिधान म्हणजे वेदविहित असलेली आणि तशी नसलेली सर्व कर्मे फलाची अपेक्षा न करता परमगुरू जो परमेश्वर त्याला समर्पण करणे. त्या संबंधात पुढीलप्रमाणे म्हटले आहे – 'कोणत्या तरी कामनेने अथवा कामनेशिवायही मी जे काही शुभ किंवा अशुभ कर्म करतो ते सर्व तुलाच अर्पण केले आहे. तू प्रेरणा दिल्यामुळेच मी ते करतो.' कर्मफलाचा त्याग म्हणजे सुद्धा, एक प्रकारची भक्ती हे दुसरे नाव असलेले, ईश्वरप्रणिधानच होय. आणि तसेच भगवंतांनी गीतेत सांगितले आहे – 'अर्जुना, कर्म करण्याचाच केवळ तुझा अधिकार आहे, फलांविषयी केव्हाही नाही. कर्मफलाचे (कामनारूप) निमित्त तू होऊ देऊ नकोस. तसेच कर्म न करण्याच्या निश्चयास तू चिकटून राहू नकोस.' फलाच्या आकांक्षेने कर्म करणे हानिकारक आहे हे पूज्यपाद भगवान नीलकंठभारती यांनी सांगितले आहे – 'प्रयत्नपूर्वक संपादित केलेले

असेही तप जर कामनेने दूषित झाले असेल तर ते कुत्र्याने उष्टावलेल्या खिरीप्रमाणे महेश्वराला संतुष्ट करीत नाही.'

लक्षणावृत्तीचे विवेचन

सा च तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानात्मिका क्रिया योगसाधनत्वाद्योग इति शुद्धसारोपलक्षणावृत्त्याश्रयणेन निरूप्यते यथा 'आयुर्घृतम्' इति । शुद्धसारोपलक्षणा नाम लक्षणाप्रभेदः । मुख्यार्थबाधतद्योगाभ्यामर्थान्तरप्रतिपादनं लक्षणा । सा द्विविधा रूढिमूला प्रयोजनमूला च । तदुक्तं काव्यप्रकाशे –

मुख्यार्थबाधे तद्योगे रूढितोऽथ प्रयोजनात् ।
अन्योऽर्थो लक्ष्यते यत्सा लक्षणारोपिता क्रिया ॥

(का.प्र. २·९) इति ।

आणि तप, स्वाध्याय व ईश्वरप्रणिधान ह्यांच्या स्वरूपाची असलेली क्रिया योगाचे साधन असल्यामुळे शुद्धा सारोपा लक्षणा ह्या वृत्तीचा अवलंब करून ती क्रिया योग आहे असे प्रतिपादन 'घृत्त आयुष्य आहे' याप्रमाणे केले आहे. शुद्धा सारोपा लक्षणा हा लक्षणेचा एक प्रकार. लक्षणा म्हणजे (शब्दाच्या) मुख्य अर्थाचा बाध (अन्वय न लागणे) आणि त्या अर्थाशी संबंध ह्या दोहोंच्यामुळे होणारे भिन्न अर्थाचे प्रतिपादन. ती दोन प्रकारची, रूढीवर आधारित आणि प्रयोजन साध्य करण्यासाठी अवलंबिलेली. मम्मटकृत काव्यप्रकाशात म्हटले आहे – 'मुख्यार्थाचा बाध झाला असता, त्याच्याशी (दुसऱ्या अर्थाचा) संबंध असता, रूढीमुळे किंवा प्रयाजनवशात् जेव्हा दुसरा अर्थ लक्षित होतो तेव्हा ती आरोपित होणारी क्रिया म्हणजे लक्षणा.'

'गङ्गाया घोषः' हे लक्षणावृत्तीचे प्रसिद्ध उदाहरण. गङ्गा शब्दाचा मुख्य अर्थ 'एक विशिष्ट जलप्रवाह' बाधित होतो, कारण जलप्रवाहावर गौळीवाडा वसलेला असणे शक्य नाही. तेव्हा मुख्यार्थाशी संबद्ध असलेला गङ्गातट हा अर्थ लक्षणेने समजावा लागतो. 'गङ्गातटे' असेच न म्हणता 'गङ्गायाम्' असे म्हणण्याचे एक प्रयोजन आहे – गंगेच्या शैत्य व पावनत्व ह्या गुणांचा गंगातटाशी संबंध आहे हे सूचित करणे, रूढिलक्षणेच्या 'कर्मणि कुशलः' ह्या उदाहरणाचे ग्रंथातच पुढे विवेचन आहे.

लक्षणेचे शुद्धा आणि गौणी असे दोन मुख्य भेद आहेत. गौणी म्हणजे मुख्यार्थ व लक्ष्यार्थ यांच्यातील सादृश्यावर आधारलेली. उदाहरणार्थ, 'सिहो माणवकः'. सिंह शब्दाच्या मुख्यार्थाचे शौर्यादी गुण लक्ष्यार्थ 'शौर्यादिसंपन्न मनुष्य' याच्या गुणांशी सदृश आहेत म्हणून ही गौणी लक्षणा. उभयंतामधील कार्यकारणभावादी इतर संबंधावर आधारित ती शुद्धा. 'आयुर्घृतम्' हे ह्या लक्षणेचे कार्यकारणभावावर आधारित उदाहरण, घृत्त हे कारण, दीर्घ आयुष्य हे त्याचे कार्य. ह्या दोन उदाहरणांत अनुक्रमे माणवकावर सिंहाचा आणि घृतावर आयुःचा आरोप केला आहे म्हणून त्यांतील लक्षणा सारोपा, एक गौणी सारोपा, दुसरी शुद्धा सारोपा. तिच्याहून भिन्न साध्यवसाना. तिच्यात माणवक व घृत हे आरोपविषयक अनिर्दिष्ट असतात, 'सिंहः गच्छति', 'आयुः पिबामि' इत्यादी.

यच्छब्देन लक्ष्यत इत्याख्याते गुणीभूतं प्रतिपादनमात्रं परामृश्यते । सा लक्षणेति प्रतिनिर्दिश्यमानापेक्षया तच्छब्दस्य स्त्रीलिङ्गत्वोपपत्तिः । तदुक्तं कैयटैः 'निर्दिश्यमानप्रतिनिर्दिश्यमानयोरैक्यमापादयन्ति सर्वनामानि पर्यायेण तत्तल्लिङ्गमुपाददते' इति ।

(काव्यप्रकाशातील कारिकेत) 'यत्' शब्दाने 'लक्ष्यते' ह्या क्रियापदात गौण स्वरूपात असलेल्या प्रतिपादनाचाच केवळ परामर्श होतो. 'सा लक्षणा' या प्रयोगात विधेयाच्या अनुरोधाने तत् ह्या शब्दाचे स्त्रीलिंगी रूप (सा) उपपन्न आहे. महाभाष्यव्याख्याकार कैयटाने म्हटले आहे 'उद्देश्य आणि विधेय यांचे ऐक्य निर्दिष्ट करणारी सर्वनामे विकल्पाने त्या त्या लिंगात प्रयुक्त होतात.'

क्रियापदात प्रत्ययाच्या अर्थाला प्राधान्य व धातूचा अर्थ गौण ह्या नैयायिकांच्या मताच्या आधारे लक्ष् धातूचा प्रतिपादन असा जो अर्थ त्याचा 'यत्' शब्दाने परामर्श होतो असे म्हटले आहे. सारांश 'यत् लक्ष्यते' याचा 'यत् प्रतिपादनम्' असा अर्थ. वैयाकरणांच्या मते धात्वर्थालाच प्राधान्य असल्यामुळे येथे प्रतिपादनाला गुणीभूत म्हणण्याचे कारण नाही.

'यत् प्रतिपादनम् सा लक्षणा' यात प्रतिपादन हे निर्दिश्यमान अथवा उद्देश्य आणि लक्षणा हे प्रतिनिर्दिश्यमान अथवा विधेय. त्यांचे ऐक्य दाखविणारे सर्वनाम विधेयाच्या लिंगाच्या अनुरोधाने 'सा' असे केले आहे. विकल्प असल्यामुळे उद्देश प्रतिपादनाच्या अनुरोधाने 'तत् लक्षणा' असाही प्रयोग संभाव्य होता.

तत्र 'कर्मणि कुशलः' इत्यादि रूढिलक्षणाया उदाहरणम् । कुशाँल्लातीति व्युत्पत्त्या दर्भादानकर्तरि यौगिकं कुशलपदं विवेचकत्वसारूप्यात्प्रवीणेप्रवर्तमानमानदिवृद्धव्यवहारपरम्परानुपातित्वेनाभिधानवत्प्रयोजनमनपेक्ष्य प्रवर्तते । तदाह –

निरूढा लक्षणाः काश्चित्सामर्थ्यादभिधानवत् । इति ।

तस्माद्रूढिलक्षणायाः प्रयोजनापेक्षा नास्ति ।

त्यांपैकी 'कर्मणि कुशलः' इत्यादी रूढिमूल लक्षणेचे उदाहरण, 'कुशान् लाति' (कुश ग्रहण करतो तो)' ह्या व्युत्पत्तीमुळे यौगिक अर्थाने दर्भ ग्रहण करणाऱ्याचा वाचक असलेला कुशल शब्द विवेचकपणाच्या साधर्म्यामुळे 'प्रवीण' या अर्थाने वापरला जाऊन अनादी कालापासून चालत आलेल्या वृद्धव्यवहारांच्या परंपरेला अनुसरून असल्याकारणाने अभिधाशक्तीप्रमाणेच प्रयोजनाची अपेक्षा न करता प्रवृत्त होतो. कुमारिलभट्टाने म्हटले आहे – 'काही निरूढा लक्षणा (प्रसिद्ध असण्याच्या) सामर्थ्यामुळे अभिधाशक्तीप्रमाणे असतात.' म्हणून रूढिलक्षणेला प्रयोजनाची अपेक्षा नसते.

यद्यपि प्रयुक्तः शब्दः प्रथमं मुख्यार्थं प्रतिपादयति, तेनार्थेनार्थान्तरं लक्ष्यत इत्यर्थधर्मोऽयं लक्षणा, तथापि तत्प्रतिपादके शब्दे समारोपितः सन् शब्दव्यापार इति व्यपदिश्यते । एतदेवाभिप्रेत्योक्तं लक्षणारोपिता क्रियेति ।

जरी शब्दाचा प्रयोग केला म्हणजे तो प्रथम मुख्यार्थाचे प्रतिपादन करतो आणि त्या अर्थाच्या द्वाराच दुसऱ्या (लक्ष्य) अर्थाचे प्रतिपादन होते, म्हणून लक्षणा हा अर्थाचा धर्म आहे तरी (तो धर्म) तो अर्थ प्रतिपादन करणाऱ्या शब्दावर आरोपित केला जाऊन शब्दाचा व्यापार असे त्याला म्हटले जाते. हेच लक्षात घेऊन (काव्यप्रकाशातील कारिकेत) लक्षणा ही आरोपित होणारी क्रिया असे म्हटले आहे.

प्रयोजनलक्षणा तु षड्विधा, उपादानलक्षणा, लक्षणलक्षणा, गौणसारोपा, गौणसाध्यवसाना, शुद्धसारोपा, शुद्धसाध्यवसाना चेति । कुन्ताः प्रविशन्ति, मञ्चाः क्रोशन्ति, गौर्वाहीकः, गौरयम्, आयुर्घृतम्, आयुरेवेदम् इति यथाक्रममुदाहरणानि द्रष्टव्यानि । तदुक्तम् –

स्वसिद्धये पराक्षेपः परार्थं स्वसमर्पणम् ।
उपादान लक्षणं चेत्युक्ता शुद्धैव सा द्विधा ॥
सारोपान्या तु यत्रोक्तौ विषयी विषयस्तथा ।
विषय्यन्तःकृतेऽन्यस्मिन्सा स्यात्साध्यवसानिका ॥
भेदाविमौ च सादृश्यात्संबन्धान्तरतस्तथा ।
गौणौ शुद्धौ च विज्ञेयौ लक्षणा तेन षड्विधा ॥

(का. प्र. २·१०–१२) इति ।

तदलं काव्यमीमांसामर्मनिर्मन्थनेन ।

परंतु प्रयोजनवती लक्षणा सहा प्रकारची आहे – उपादानलक्षणा, लक्षणलक्षणा, गौणी सारोपा, गौणी साध्यवसाना, शुद्धा सारोपा आणि शुद्धा साध्यवसाना याप्रमाणे. 'कुन्त (भाले घेतलेले पुरुष) प्रवेश करतात', 'मञ्च (मंचावर बसलेले पुरुष) ओरडतात', 'वाहीक बैल आहे', 'हा बैल आहे', 'घृत आयुष्य आहे', 'आयुष्यच आहे' अशी त्यांची क्रमाने उदाहरणे जाणावीत. काव्यप्रकाशात तसे सांगितले आहे – 'स्वतः (मुख्यार्थ) सिद्ध (वाक्यात अन्वित) व्हावा यासाठी दुसऱ्या अर्थाचे ग्रहण (म्हणजे उपादान) आणि दुसऱ्या अर्थासाठी स्वतःचा (मुख्यार्थाचा) त्याग (म्हणजे लक्षण) यांनी युक्त त्या उपादानलक्षणा आणि लक्षणलक्षणा. दोन्ही प्रकारची ती शुद्धाच असल्याचे म्हटले आहे. परंतु दुसरी, जिच्यात विषयी आणि विषय दोहोंचा निर्देश असतो ती सारोपा लक्षणा. विषयीमध्ये विषयाचा अंतर्भाव होऊन लोप झाला म्हणजे ती साध्यवसाना. हे दोन्ही प्रकार सादृश्यामुळे आणि इतर संबंधांमुळे अनुक्रमे गौण व शुद्ध होत असे जाणावे. म्हणून लक्षणा सहा प्रकारची आहे.' तर आता काव्यमीमांसेच्या मर्माचे इतके मंथन पुरे झाले.

कुन्ताचा प्रवेश शक्य व्हावा यासाठी ते धारण करणाऱ्या पुरुषांचे उपादान अथवा ग्रहण होते. पुरुषांची हिस्रता, तीक्ष्णता आदी सूचित करणे हे या लक्षणेचे प्रयोजन. उपादानलक्षणेला अजहल्लक्षणा असेही म्हणतात.

मंच आक्रोश करणे शक्यच नसल्यामुळे लक्ष्यार्थात त्यांचा अंतर्भाव होत नाही. आक्रोश करणारे मंचाइतकेच जड, निर्बुद्ध असे सूचित करणे हे प्रयोजन. लक्षणलक्षणेला जहल्लक्षणा असेही म्हणतात. हे दोन्ही प्रकार शुद्ध, कारण कुंत व पुरुष आणि मंच व पुरुष यांच्यात सादृश्य नसून संयोगरूप संबंध आहे.

विषयिन् म्हणजे जे आरोपित केले जाते ते, सिंह, गो, आयु इत्यादी; विषय म्हणजे ज्याच्यावर आरोप होतो ते, माणवक, वाहीक, घृत इत्यादी.

अध्यवसान म्हणजे एका गोष्टीचे दुसरीत विलीन होऊन नाहीसे होणे.

यम व नियम

स च योगो यमादिभेदवशादष्टाङ्ग इति निर्दिष्टः । तत्र तमा अहिंसादयः । तदाह पतञ्जलिः 'अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः (यो. सू. २·३०)' इति । नियमाः शौचादयः । तदप्याह 'शौचसंतोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्राणिधानानि नियमाः (यो. सू. २·३२)' इति । एते च यमनियमा विष्णुपुराणे दर्शिताः –

ब्रह्मचर्यमहिंसां च सत्यास्तेयापरिग्रहान् ।
सेवेत योगी निष्कामो योग्यतां स्वं मनो नयन् ॥
स्वाध्यायशौचसंतोषतपांसि नियतात्मवान् ।
कुर्वीत ब्रह्मणि तथा परस्मिन्प्रवणं मनः ॥
एते यमाः सनियमाः पञ्च पञ्च प्रकीर्तिताः ।
विशिष्टफलदाः कामे निष्कामानां विमुक्तिदाः ॥

(वि. पु. ६·७·३६–३८) इति ।

आणि तो योग यम, नियम आदि भेदांमुळे आठ अंगे असलेला असा वर्णिला आहे. त्यांपैकी अहिंसा व इतर हे यम. पजञ्जलीने म्हटले आहे – 'अहिंसा, सत्य, अस्तेय (चोरी न करणे), ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह (काही न बाळगणे) हे यम होत.' शौच व इतर हे नियम. तेही त्याने सांगितले आहे – 'शुचिता, संतोष, तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान हे नियम.' आणि हे यम व नियम विष्णुपुराणात प्रदर्शित केले आहेत – 'योग्याने निष्काम होऊन व आपले मन योग्य स्थितीत (ताब्यात) ठेवून ब्रह्मचर्य, अहिंसा, सत्य, अस्तेय आणि अपरिग्रह यांचे पालन करावे. मनाचा निग्रह करून त्याने स्वाध्याय, शौच, संतोष आणि तप यांचे आचरण करावे आणि मन परब्रह्मात निमग्न करावे (ईश्वरप्रणिधान). हे यम आणि नियम प्रत्येकी पाच पाच सांगितले आहेत. सकाम बुद्धीने पालन केल्यास ते विशिष्ट फल देतात आणि निष्काम मनुष्यांना ते मोक्ष प्राप्त करून देतात.'

आसन, पद्मासन

स्थिरसुखमासनम् (यो. सू. २·४६) पद्मासनभद्रासनवीरासनस्वस्तिकासनदण्डकाससोपाश्रयपर्यङ्कक्रौञ्चनिषदनोष्ट्रनिषदनसमसंस्थान भेदाद्दश-विधम् ।

पादाङ्गुष्ठौ निबध्नीयाद्धस्ताभ्यां व्युत्क्रमेण तु ।
ऊर्वोरुपरि विप्रेन्द्र कृत्वा पादतले उभे ।
पद्मासनं भवेदेतत्सर्वेषामभिपूजितम् ॥

इत्यादिना याज्ञवल्क्यः पद्मासनादिस्वरूपं निरूपितवान् । तत्सर्व तत एवावगन्तव्यम् ।

‘जे स्थिर आणि सुखकर असते ते आसन’ पद्मासन, भद्रासन, वीरासन, स्वस्तिकासन, दण्डकासन, सोपाश्रय, पर्यंक, क्रौंचनिषदन, उष्ट्रनिषदन आणि समसंस्थान याप्रमाणे दहा प्रकारचे. ‘हे ब्राह्मणश्रेष्ठा, दोन्ही पायांचे तळवे दुसऱ्या मांड्यांवर उताणे ठेवून हातांनी उलट बाजूच्या पायांचे अंगठे घट्ट पकडावेत. हे सर्वांनी वाखाणलेले पद्मासन होय.’ याज्ञवल्क्याने ह्या व इतर श्लोकांत पद्मासनादींचे वर्णन केले आहे. ते सर्व त्यावरूनच समजून घ्यावे.

प्राणायाम

तस्मिन्नासनस्थैर्ये सति प्राणायामः प्रतिष्ठितो भवति । स च श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदरूपः । तत्र श्वासो नाम बाह्यस्य वायोरन्तरानयनम् । प्रश्वासः पुनः कोष्ठ्यस्य बहिर्निःसारणम् । तयोरुभयोरपि संचरणाभावः प्राणायामः ।

ती आसनाची स्थिरता साध्य झाली म्हणजे प्राणायाम दृढपणे सिद्ध होतो. श्वास आणि प्रश्वास यांच्या गतीत खंड असे या प्राणायामाचे स्वरूप आहे. त्यांपैकी श्वास म्हणजे बाहेरचा वायू आत घेणे आणि प्रश्वास म्हणजे कोष्ठस्थित वायू बाहेर सोडणे. त्या दोहोंच्याही संचरणाचा अभाव म्हणजे प्राणायाम.

ननु नेदं प्राणायामसामान्यलक्षणम्, तद्विशेषेषु रेचकपूरककुम्भप्रकारेषु तदनुगतेरयोगादिति चेत्, नैष दोषः, सर्वत्रापि श्वासप्रश्वासगतिविच्छेदसंभवात् । तथा हि – कोष्ठ्यस्य वायोर्बहिर्निःसरणं रेचकः प्राणायामो यः प्रश्वासत्वेन प्रागुक्तः । बाह्यस्य वायोरन्तर्धारणं पूरको यः श्वासरूपः । अन्तःस्तम्भवृत्तिः कुम्भकः, यस्मिञ्जलमिव कुम्भे निश्चलतया प्राणाख्यो वायुरवस्थाप्यते । तत्र सर्वत्र श्वासप्रश्वासद्वयगतिविच्छेदोऽस्त्येवेति नास्ति शङ्कावकाशः । तदुक्तम् ‘तस्मिन्सति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः (यो. सू. २·४९)’ इति ।

शंका – (तुम्ही सांगितलेले गतिविच्छेद) हे प्राणायामाचे सामान्य लक्षण होऊ शकत नाही, कारण रेचक, पूरक आणि कुंभक ह्या त्याच्या विशेष प्रकारांमध्ये गतिविच्छेद होत नसल्याकारणाने ते लक्षण लागू हात नाही – ही शंका घेतली तर ती योग्य नाही. कारण सर्वच प्रकारांत श्वास आणि प्रश्वास यांच्या गतीत विच्छेदाचा संभव आहे. याचे स्पष्टीकरण असे – कोष्ठगत वायूचे बाहेर जाणे म्हणजे रेचक प्राणायाम; त्याला मागे प्रश्वास असे म्हटले आहे. बाहेरील वायू आत घेणे म्हणजे पूरक प्राणायाम, जो श्वासाच्या स्वरूपाचा आहे. कुंभक म्हणजे आत रोखून धरलेला वायू असलेला प्राणायाम, ज्यात घड्यात असलेल्या पाण्याप्रमाणे प्राण नावाचा वायू निश्चल स्वरूपात प्रस्थापित केला जातो. ह्या सर्व प्रकारांत श्वास आणि प्रश्वास ह्या दोहोंच्या गतीत विच्छेद होतोच, तेव्हा शंकेला काही जागा नाही. पतञ्जलीने म्हटले आहे – ‘ते (आसन स्थिर) झाले असता श्वास आणि प्रश्वास यांच्या गतीत खंड म्हणजे प्राणायाम.’

रेचकात श्वासाची गती कुंठित होते. पूरकात प्रश्वासाची आणि कुंभकात त्या दोहोंची असे अभिप्रेत असावे. तिन्ही प्रकारांत श्वासप्रश्वासाची स्वाभाविक गति खंडित होते असेही अभिप्रेत असण्याचा संभव आहे.

अजपा मंत्र

स च वायुः सूर्योदयमारभ्य सार्धघटिकाद्वयं घटीयन्त्रस्थितघटभ्रमणन्यायेनैकैकस्या नाड्यां भवति। एवं सत्यहर्निशं श्वासप्रश्वासयोः षट्शताधिकैकर्विंशतिसहस्राणि जायन्ते । अत एवोक्तं मन्त्रसमर्पणरहस्यवेदिभिरजपामन्त्रसमर्पणे –

षट्शतानि गणेशाय षट्सहस्रं स्वयंभुवे ।
विष्णवे षट्सहस्रं च षट्सहस्रं पिनाकिने ॥
सहस्रमेकं गुरवे सहस्रं परमात्मने ।
सहस्रमात्मने चैवमर्ययामि कृतं जपम् ॥ इति ।

आणि तो वायू सूर्योदयापासून (उजवीकडची पिंगला व डावीकडची इडा या दोन नाड्यांपैकी) प्रत्येक नाडीत पर्यायाने अडीच अडीच घटका रहाटगाडग्यातील गाडग्यांच्या भ्रमणाप्रमाणे फिरत राहतो. असे असल्यामुळे दिवस व रात्र यांत मिळून एकवीस हजार सहाशे इतके श्वास आणि प्रश्वास होतात. म्हणून मंत्रांचे समर्पण करण्याच्या विधीचे रहस्य जाणणाऱ्यांनी ('हंसः' ह्या) जप न करता निष्पन्न होणाऱ्या (श्वासोच्छ्वासरूप) मंत्राच्या समर्पणाच्या संबंधात म्हटले आहे – 'केलेले जप सहाशे गणेशाला, सहा हजार ब्रह्मदेवाला, सहा हजार विष्णूला, सहा हजार शंकराला, एक हजार गुरूला, एक हजार परमात्म्याला आणि एक हजार स्वतःच्या आत्म्याला याप्रमाणे मी अर्पण करतो.'

अडीच घटका म्हणजे एक तास. उजव्या व डाव्या नाकपुडीतून आलटून पालटून एक एक तास श्वासोच्छ्वास चालू असतो. एका मिनिटात पंधरा श्वासोच्छ्वास असा हिशोब होतो. 'हंसः' हा मंत्र 'सोऽहम्' च्या उलट. श्वासोच्छ्वास हाच त्याचा जप. म्हणून तो अजपामन्त्र, प्रत्यक्ष जप न होणारा मंत्र'

तथा नाडीसंचारणदशायां वायोः संचरणे पृथिव्यादीनि तत्त्वानि वर्णविशेषवशात्पुरुषार्थाभिलाषुकैः पुरुषैरवगन्तव्यानि । तदुक्तमभियुक्तैः –

सार्ध घटीद्वयं नाड्योरेकैकार्कोदयाद्वहेत् ।
अरघट्टघटीभ्रान्तिन्यायो नाड्योः पुनः पुनः ॥
शतानि तत्र जायन्ते निश्वासोच्छवासयोर्नव ।
खखषट्कद्विकैः संख्याहोरात्रे सकले पुनः ॥
षट्त्रिंशद्गुरुवर्णानां या वेला भणने भवेत् ।
सा वेला मरुतो नाड्यन्तरे संचरतो भवेत् ॥

त्याचप्रमाणे वायूचे संचरण होत असता नाडीच्या संचालनाच्या अवस्थेमध्ये पुरुषार्थसिद्धीची अभिलाषा करणाऱ्या पुरुषांनी (पीत आदी) विशिष्ट वर्णांच्या द्वारा पृथिवी आणि इतर तत्त्वांचे ज्ञान करून घ्यावे. विद्वानांनी त्याचे वर्णन केले आहे – 'दोन नाड्यांपैकी प्रत्येक नाडी सूर्योदयापासून अडीच घटका (वायू) वाहून नेते. रहाटगाड्यातील मडक्यांच्या भ्रमणाची पद्धतीच त्या दोन नाड्या पुन्हा पुन्हा अवलंबितात. त्या अडीच घटकांत नऊशे श्वास आणि उच्छ्वास होतात. आणि सबंध अहोरात्रात त्यांची संख्या एकवीस हजार सहाशे इतकी होते.

छत्तीस दीर्घ वर्ण (आ, ई, वगैरे) उच्चारण्यास जेवढा वेळ लागतो तेवढा वेळ वायूला नाडीच्या आत (एकवार) संचार करण्यास (म्हणजे एका श्वासोच्छ्वासास) लागतो.

नाडीतील वायूच्या संचरणामुळे नाडीचेही सूक्ष्म संचलन होते. त्या संचलनात पुरुषाला तेथे सूक्ष्म स्वरूपात असलेल्या पृथिव्यादी पाच तत्त्वांचे यथार्थ ज्ञान आन्तर दृष्टीने होऊ शकते.

ख = ०, क = १, 'अङ्कानां वामतो गतिः' म्हणून २१६०० ही संख्या प्राप्त होते.

प्रत्येकं पञ्च तत्त्वानि नाड्योश्च वहमानयोः ।
वहन्त्यहर्निशं तानि ज्ञातव्यानि यतात्मभिः ॥
ऊर्ध्वं वह्निरधस्तोयं तिरश्चीनः समीरणः ।
भूमिरर्धपुटे व्योम सर्वगं प्रवहेत्पुनः ॥
वायोर्वह्नेरपां पृथ्व्या व्योम्नस्तत्त्वं वहेत्क्रमात् ।
वहन्त्योरुभयोर्नाड्योर्ज्ञातव्योऽयं क्रमः सदा ॥
पृथ्व्याः पलानि पञ्चाशच्चत्वारिंशत्तथाम्भसः ।
अग्नेस्त्रिंशत्पुनर्वायोर्विंशतिर्नभसो दश ॥
प्रवाहकालसंख्येयं हेतुस्तत्र प्रदर्श्यते ।
पृथ्वी पञ्चगुणा तोयं चतुर्गुणमथानलः ॥
त्रिगुणो द्विगुणो वायुर्विंयदेकगुणं भवेत् ।
गुणं प्रति दश पलान्युर्व्यां पञ्चाशदित्यतः ॥
एकैकहानिस्तोयादेस्तथा पञ्च गुणाः क्षितेः ।
गन्धो रसश्च रूपं च स्पर्शः शब्दः क्रमादमी ॥

'वाहत असणाऱ्या दोन्ही नाड्यांमध्ये पृथिव्यादी पाच तत्त्वे रात्रंदिवस प्रत्येकीत वाहत असतात. मनावर ताबा ठेवून ती तत्त्वे जाणून घ्यावीत. अग्नि वर वाहतो, जल खाली वाहते, वायु आडवा वाहतो, पृथिवी, अर्ध्या पुटात वाहते आणि आकाश सर्वत्र वाहते. वायु, अग्नि, जल, पृथिवी आणि आकाश यांची तत्त्वे ह्या क्रमाने वाहतात. वाहत असणाऱ्या दोन्ही नाड्यांमध्ये (तत्त्वांचा वाहण्याचा) सदा हाच क्रम असतो असे जाणवे. पृथिवीची पन्नास पळे, जलाची चाळीस, अग्नीची तीस, वायूची वीस आणि आकाशाची दहा पळे याप्रमाणे त्यांच्या प्रवाहकालाचा अवधि आहे. त्याचे कारण आता सांगतो. पृथ्वी पाच गुणांनी युक्त आहे, जल चार गुणांनी युक्त, अग्नि तीन गुणांनी, वायु दोन गुणांनी आणि आकाश एक गुणाने युक्त आहे. एकेका गुणाला दहा पळे, म्हणून पृथ्वीला पन्नास पळे लागतात. पृथ्वीत गन्ध, रस, रूप, स्पर्श आणि शब्द हे पाच गुण आहेत. तोयप्रभृती तत्त्वांत ह्यांच्यापैकी एकेक गुणाचा क्रमशः लोप होतो.

'अर्धपुटे' म्हणजे नाडीच्या अर्ध्या भागात.

६० पळे = १ घटका. तेव्हा अडीच घटकांत २० (वायु) + ३० (अग्नि) + ४० (जल) + ५० (पृथ्वी) + १० (आकाश) ह्या क्रमाने १५० पळे. नाडीतील तत्त्वांचे हे संचरण फक्त योगीच जाणू शकेल.

तत्त्वाभ्यां भूजलाभ्यां स्याच्छान्तिः कार्ये फलोन्नतिः ।
दीप्तास्थिराव्यूहवृतिस्तेजोवाय्वम्बरेषु च ॥
पृथ्व्यप्तेजोमरुद्व्योमतत्त्वानां चिह्नमुच्यते ।
आद्ये स्थैर्य स्वचित्तस्य शैत्ये कामोद्भवो भवेत् ॥
तृतीये कोपसंतापौ चतुर्थे चञ्चलात्मता ।
पञ्चमे शून्यतैव स्यादथवाधर्मवासता ॥

पृथिवी आणि जल तत्त्वे संचरण करीत असता अनुक्रमे शांति आणि कार्यात उत्कृष्ट फल हे प्राप्त होतात. अग्नि, वायु आणि आकाश यांच्या संचारात वृत्ति अनुक्रमे उत्तेजित, अस्थिर आणि अव्यूह (शून्यवत्) होते. पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आणि आकाश या तत्त्वांची चिन्हे आता सांगतो – पहिल्यात स्वतःच्या चित्ताची स्थिरता, (दुसऱ्या) जलात कामाचा उद्भव होईल, तिसऱ्यात कोप आणि ताप, चौथ्यात वृत्तीची चंचलता आणि पाचव्यात केवळ शून्यताच किंवा अधर्माची वासना उत्पन्न होईल.

श्रुत्योरङगुष्ठकौ मध्याङ्गुल्यौ नासापुटद्वये ।
सृक्किण्योः प्रान्त्यकोपान्त्याङगुली शेषे दृगन्तयोः ॥
न्यस्यान्तःस्थपृथिव्यादितत्त्वज्ञानं भवेत्क्रमात् ।
पीतश्वेतारुणश्यामैर्बिन्दुभिर्निरुपाधि खम् ॥ इत्यादिना ।

दोन कानांत आंगठे, दोन्ही नाकपुड्यांवर मधली बोटे, ओठांच्या टोकांवर शेवटची बोटे (करंगळ्या) आणि त्यांच्या शेजारची बोटे आणि राहिलेल्या तर्जनी नेत्रांच्या कडांवर – याप्रमाणे ठेवल्यावर पृथिवी आदी (चार) तत्त्वांचे ज्ञान क्रमशः पिवळा, पांढरा, लाल व श्याम ह्या वर्णांच्या बिन्दूंनी होते. आकाशाचे कोणतेच (वर्णयुक्त) चिन्ह नसते.' इत्यादी.

हे बिन्दू अन्तर्दृष्टीनेच दिसतील.

यथावद्वायुतत्त्वमवगम्य तन्नियमने विधीयमाने विवेकज्ञानावरणकर्मक्षयो भवति । तपो न परं प्राणायामादिति ।

दह्यन्ते ध्यायमानानां धातूनां हि यथा मलाः ।
प्राणायामैस्तु दह्यन्ते तद्वदिन्द्रियजा मलाः ॥ इति च ।

याप्रमाणे वायुतत्त्वाचे यथार्थ ज्ञान करून घेऊन (प्राणायामद्वारा) त्याचे नियमन केले म्हणजे (पुरुष व प्रकृति यांच्यातील) विविक्ततेच्या ज्ञानावर आवरणरूप असलेल्या कर्मांचा नाश होतो. (म्हटलेच आहे–) 'प्राणायामाहून श्रेष्ठ असे दुसरे तप नाही.' तसेच 'ज्याप्रमाणे भट्टीत घातलेल्या धातूंतील मळ जळून जातात, त्याप्रमाणे इंद्रियांपासून उत्पन्न होणारे मळ प्राणायामांच्या द्वारा जळून जातात.'

तदेवं यमादिभिः संस्कृतमनस्कस्य योगिनः संयमाय प्रत्याहारः कर्तव्यः । चक्षुरादीनामिन्द्रियाणां प्रतिनियतरञ्जनीयकोपनीयमोहनीयप्रवणत्वप्रहाणेनाविकृतस्वरूपप्रवणचित्तानुकारः प्रत्याहारः, इन्द्रियाणि विषयेभ्यः प्रतीपमाह्रियन्तेऽस्मिन्निति व्युत्पत्तेः । ननु तदा चित्तमभिनिविशते नेन्द्रियाणि, तेषां बाह्यविषयत्वेन सामर्थ्याभावात् । अतः कथं चित्तानुकारः । अद्धा, अत एव वस्तुतस्तस्यासंभवमभिसंधाय सादृश्यार्थमिवशब्दं चकार सूत्रकारः 'स्वविषयासंप्रयोगे चित्तस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः (यो. सू. २·५४)' इति । सादृश्यं च चित्तानुकारनिमित्तं विषयासंप्रयोगः । यदा चित्तं निरुध्यते तदा चक्षुरादीनां निरोधे प्रयत्नान्तरं नापेक्षणीयम् । यथा मधुकरराजं मधुमक्षिका अनुवर्तन्ते तथेन्द्रियाणि चित्तमिति । तदुक्तं विष्णुपुराणे –

शब्दादिष्वनुरक्तानि निगृह्याक्षाणि योगवित् ।
कुर्याच्चित्तानुकारीणि प्रत्याहारपरायणः ॥
वश्यता परमा तेन जायतेऽतिचलात्मनाम् ।
इन्द्रियाणामवश्यैस्तैर्न योगी योगसाधकः ॥

(वि.पु. ६·७·४३-४४) इति ।

तेव्हा याप्रमाणे यमनियमादींच्या द्वारे ज्याचे चित्त सुसंस्कृत झाले आहे त्या योग्याने संयमासाठी (धारणा, ध्यान व समाधि ह्या अंगांसाठी) प्रत्याहाराची साधना करावी. चक्षु आदी इंद्रियांची प्रत्येकाच्या ठरलेल्या राग उत्पन्न करणाऱ्या, द्वेष उत्पन्न करणाऱ्या व मोह उत्पन्न करणाऱ्या विषयांकडे असणारी जी स्वाभाविक प्रवृत्ती तिचा त्याग करून विकाररहित आत्मस्वरूपाकडे प्रवृत्त होणाऱ्या चित्ताचे इंद्रियांनी केलेले अनुकरण म्हणजे प्रत्याहार. इंद्रिये यात विषयांपासून विरुद्ध दिशेला (प्रति) आणली जातात (आ + हृ) अशी प्रत्याहार शब्दाची व्युत्पत्ती आहे. यावर शंका – त्या समयी चित्त (आत्मस्वरूपात) निमग्न होते, इंद्रिये नाहीत, कारण त्यांचे विषय बाह्य असल्याकारणाने त्यांना (आत्मस्वरूपात निमग्न होण्याचे) सामर्थ्य नाही. तेव्हा ती चित्ताचे अनुकरण कशी काय करतील? अशी शंका रास्त आहे. म्हणूनच वास्तविक तशा अनुकरणाचा संभव नाही हे लक्षात घेऊन सूत्रकार पतञ्जलीने सादृश्याचा निदर्शक 'इव' शब्द वापरला आहे – 'आपल्या विषयांची अनुभूती घेण्याचे टाळून इंद्रियांनी केलेले जणू काही चित्ताच्या स्वरूपाचे अनुकरण म्हणजे प्रत्याहार.' आणि चित्ताच्या अनुकरणाला कारणीभूत होणारे सादृश्य विषयसेवनाचा अभाव हे. जेव्हा चित्ताचा निरोध केला जातो तेव्हा चक्षु आदी इंद्रियांच्या निरोधासाठी निराळ्या प्रयत्नाची अपेक्षा करण्याची गरज नसते. ज्याप्रमाणे मधमाशा मधुकर राजाच्या पाठोपाठ जातात त्याप्रमाणे इंद्रिये चित्ताच्या पाठोपाठ जातात. विष्णुपुराणात म्हटले आहे – 'योग जाणणाऱ्याने प्रत्याहारावर लक्ष केंद्रित करून शब्दादी विषयांत आसक्त असलेल्या इंद्रियांचा निरोध करून त्यांना चित्ताचा अनुकार करावयास लावावे. त्यायोगे अतिचंचल स्वरूपाची इंद्रिये संपूर्णपणे ताब्यात येतात. ती ताब्यात न आली तर योगी योग्य साध्य करू शकत नाही.'

शेवटच्या तीन अंगांना संयम अशी संज्ञा आहे.

"प्रतिनियत" म्हणजे प्रत्येक मनुष्याच्या स्वभावधर्मानुसार राग, द्वेष अथवा मोह उत्पन्न करणारे विषय.

धारणा

नाभिचक्रहृदयपुण्डरीकनासाग्रादावाध्यात्मिकं हिरण्यगर्भवासवप्रजापतिप्रभृतिके बाह्ये वा देशे चित्तस्य विषयान्तरपरिहारेण स्थिरीकरणं धारणा । तदाह – 'देशबन्धश्चित्तस्य धारणा (यो. सू. ३·१)' इति। पौराणिकाश्च –

प्राणायामेन पवनं प्रत्याहारेण चेन्द्रियम् ।
वशीकृत्य ततः कुर्याच्चित्तस्थानं शुभाश्रये ॥

(वि. पु. ६·७·४५) इति ।

नाभिमंडल, हृदयकमल, नासिकेचा अग्रभाग इत्यादी शरीरातील प्रदेशावर अथवा (प्रतिमारूप) हिरण्यगर्भ, इंद्र, प्रजापति प्रभृती बाह्य प्रदेशावर चित्त इतर विषयांचा परिहार करून स्थिर (एकाग्र) करणे याला धारणा म्हणतात. योगसूत्रांत म्हटले आहे – 'चित्त एका प्रदेशात स्थिर करणे म्हणजे धारणा.' तसेच पुराणात म्हटले आहे – 'प्राणायामाने वायूला आणि प्रत्याहाराने इंद्रियांना ताब्यात आणून नंतर चित्त शुभ अशा आश्रयस्थानावर स्थिर करावे.'

धारणा ही ध्यानासाठी आवश्यक अशी पूर्वतयारी. चित्तांची एकाग्रता साधणे हे तिचे उद्दिष्ट. ध्यानाचा विषय तीत अंतर्भूत नसतो.

ध्यान

तस्मिन्देशे ध्येयावलम्बनस्य प्रत्ययस्य विसदृशप्रत्ययप्रहाणेन प्रवाहो ध्यानम् । तदुक्तम् – 'तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् (यो. सू. ३·२)' इति । अन्यैरप्युक्तम् –

तद्रूपप्रत्ययैकाग्रैकाग्रया संततिश्चान्यनिःस्पृहा ।
तद् ध्यानं प्रथमैरङ्गैः षड्भिर्निष्पाद्यते नृप ॥

(वि.पु. ७·६·८९) इति ।

प्रसङ्गाच्चरममङ्गं प्रागेव प्रत्यपीपदाम ।

त्या प्रदेशामध्ये ध्यानाच्या विषयाच्या प्रत्ययाचा, समान नसलेल्या इतर प्रत्ययांच्या परिहाराने सतत चालू असणारा, प्रवाह म्हणजे ध्यान. योगसूत्रांत म्हटले आहे – 'त्या धारणेमध्ये प्रत्ययाची एकरूप संततता म्हणजे ध्यान.' इतरांनीही म्हटले आहे – 'हे राजन्, ज्यात ध्येयाच्या स्वरूपाच्या प्रत्ययाची एकाग्रता आहे आणि ज्यात दुसऱ्या कशाची अपेक्षा नाही असा संतत प्रवाह म्हणजे ध्यान. पहिल्या सहा अंगांच्या द्वारा ते साध्य केले जाते.'

शेवटच्या समाधि अंगाचे प्रतिपादन आम्ही मागेच प्रसंगवशात् केले आहे.

'प्रागेव' – मागे योग शब्दाच्या अर्थाचे विवेचन करताना. (या पाठात दिले आहे.).

तदनेन योगाङ्गानुष्ठानेनादरनैरन्तर्यदीर्घकालसेवितेन समाधिप्रतिपक्षक्लेशप्रक्षयेऽभ्यासवैराग्यवशान्मधुमत्यादिसिद्धिलाभो भवति । अथ किमेवमकस्मादस्मानतिविकटाभिरत्यन्ताप्रसिद्धाभिः कर्णाटगौडलाटभाषाभिर्भीषयते भवान् । न हि वयं भवन्तं भीषयामहे, किं तु मधुमत्यादिपदार्थव्युत्पादनेन तोषयामः । ततश्चाकुतोभयेन भवता श्रूयतामवधानेन।

तेव्हा योगाच्या ह्या आठ अंगांचे अनुष्ठान श्रद्धेने, मध्ये व्यत्यय येऊ न देता, दीर्घ कालपर्यंत केले असता समाधीला विरोध करणाऱ्या क्लेशांचा नाश होऊन अभ्यास व वैराग्य यांच्या प्रभावाने मधुमतीप्रभृती सिद्धी प्राप्त होतात. (यावर प्रश्न –) अहो, तुम्ही याप्रमाणे मध्येच कारण नसता अति बिकट आणि सर्वथा अप्रसिद्ध अशा कर्णाट, गौड, लाट या देशांतील भाषांच्या द्वारा आम्हाला का भिववित? (उत्तर –) आम्ही तुम्हाला भिववीत नाही, तर मधुमती आदी शब्दांच्या अर्थाचे विश्लेषण करून संतुष्ट करीत आहोत. तेव्हा कसलीही भीती न बाळगता सावधान चित्ताने ऐकावे.

ही थोडीशी गंमत केलेली दिसते. संस्कृतेतर कोठल्याही भाषेतील शब्दाचा प्रयोग झालेला आढळण्यासारखा नाही.

मधुमती सिद्धी

तत्र मधुमती नामाभ्यासवैराग्यादिवशादपास्तरजस्तमोलेशसुख प्रकाशमयसत्त्वभावनयानवद्यवैशारद्यविद्योतनरूपऋतंभर -प्रज्ञाख्या समाधिसिद्धिः । तदुक्तम् – 'ऋतुंभरा तत्र प्रज्ञा (यो.सू. १·४८)' इति। ऋतं सत्यं बिभर्ति कदाचिदपि न विपर्ययेणाच्छाद्यते । तत्र स्थितौ दार्ढ्ये सति द्वितीयस्य योगिनः सा प्रज्ञा भवतीत्यर्थः ।

त्यांपैकी मधुमती सिद्धी म्हणजे अभ्यास, वैराग्य आदींच्या प्रभावामुळे (बुद्धीतील) रजोगुण आणि तमोगुण यांचे सर्व अंश दूर होऊन सुखमय आणि प्रकाशमय अशा सत्त्वगुणाच्या भावनेमुळे होणारे दोषरहित, स्वच्छ कुशल ज्ञानाचे प्रकाशन असे जिचे स्वरूप ती ऋतंभरप्रज्ञा नावाने ओळखली जाणारी समाधीची सिद्धी. योगसूत्रांत म्हटलेच आहे – 'त्या स्थितीत ऋतंभरा प्रज्ञा असते.' ऋत म्हणजे सत्य धारण करते, कधीही मिथ्याज्ञानाने झाकली जात नाही (म्हणून ऋतंभरा). तत्र म्हणजे ती स्थिती दृढ झाली म्हणजे दुसऱ्या प्रकारच्या योग्याला ही प्रज्ञा प्राप्त होते असा अर्थ.

चार प्रकारचे योगी

चत्वारः खलु योगिनः प्रसिद्धाः प्राथमकल्पिको मधुभूमिकः प्रज्ञाज्योतिरतिक्रान्तभावनीयश्चेति । तत्राभ्यासी प्रवृत्तमात्रज्योतिः प्रथमः । न त्वनेन परचित्तादिगोचरज्ञानरूपं ज्योतिर्वशीकृतमित्युक्तं भवति । ऋतंभरप्रज्ञो द्वितीयः । भूतेन्द्रियजयी तृतीयः । परवैराग्यसंपन्नश्चतुर्थः ।

चार प्रकारचे योगी प्रसिद्ध आहेत – प्राथमकल्पिक (प्रारंभीच्या अवस्थेत असल्यासारखा), मधुभूमिक (मधुमतीच्या स्थितीला पोचलेला), प्रज्ञाज्योति (ज्योतिरूप प्रज्ञा असलेला) आणि अतिक्रान्तभावनीय (सर्व ज्ञेयांच्या पलीकडे गेलेला). त्यांपैकी अभ्यासरूप प्रयत्न करणारा, ज्याचे ज्योतिस्वरूप ज्ञान केवळ प्रवृत्त झाले आहे तो पहिला. ह्याने दुसऱ्याच्या मनात वगैरे असलेल्या गोष्टींच्या ज्ञानाच्या स्वरूपाचे जे ज्योतिर्ज्ञान ते वश केलेले नसते असा अर्थ. ज्याची प्रज्ञा ऋतंभरा तो दुसरा. महाभूतांवर व इंद्रियांवर जय मिळविलेला तो तिसरा. परम वैराग्याने संपन्न तो चौथा.

मधुप्रतीक सिद्धी

मनोजवित्वादयो मधुप्रतीकसिद्धयः । तदुक्तम् – 'मनोजवित्वं विकरणभावः प्रधानजयश्च (यो. सू. ३·४८)' इति । मनोजवित्वं नाम कायस्य मनोवदनुत्तमो गतिलाभः । विकरणभावः कायनिरपेक्षाणामिन्द्रियाणामभिमतदेशकालविषयोपेक्षवृत्तिलाभः । प्रधानजयः प्रकृतिविकारेषु सर्वेषु वशित्वम् । एताश्च सिद्धयः करणपञ्चकरूपजयात्तृतीयस्य योगिनः प्रादुर्भवन्ति । यथा मधुन एकदेशोऽपि स्वदते तथा प्रत्येकमेव ताः सिद्धयः स्वदन्त इति मधुप्रतीकाः ।

मनोजवित्व आदी ह्या मधुप्रतीक सिद्धी होत. योगसूत्रांत म्हटले आहे – 'मनोजवित्व, विकरणभाव आणि प्रधानजय (ह्या तीन मधुप्रतीकसिद्धी).' मनोजवित्व म्हणजे शरीराला मनाप्रमाणेच अत्युत्कृष्ट वेगवान गतीची प्राप्ती होणे विकरणभाव म्हणजे शरीराची अपेक्षा नसलेल्या इंद्रियांना पाहिजे त्या देशातील व कालातील विषयाशी संयोग होण्याच्या (म्हणजे त्याचे ज्ञान होण्याच्या) शक्तीचा लाभ. प्रधानजय म्हणजे प्रकृतीच्या सर्व विकारांवर ताबा मिळविणे. आणि ह्या सिद्धी पाच ज्ञानेंद्रियांच्या (पाच) रूपांवर विजय मिळविल्यामुळे तिसऱ्या योग्याच्या ठिकाणी प्रादुर्भूत होतात. ज्याप्रमाणे मधाचा थोडासा भाग सुद्धा गोड लागतो त्याप्रमाणे ह्या सिद्धींपैकी प्रत्येक सिद्धी गोड असते म्हणून मधुप्रतीक हे नाव.

इंद्रियांची पाच रूपे ग्रहण, स्वरूप, अस्मिता, अन्वय आणि अर्थवत्त्व ही आहेत. ग्रहण म्हणजे निश्चय, अभिमान, संकल्प, दर्शन, श्रवण इत्यादी. स्वरूप म्हणजे अकरा इंद्रिये. अस्मिता म्हणजे बुद्धी आणि अहंकार. अन्वय म्हणजे कार्यात कारणाची प्रतीती (घटात मृत्तिकेची वगैरे). अर्थवत्व म्हणजे इंद्रियांचे मूळ असलेल्या गुणांची पुरुषार्थयुक्तता. ह्या पाच रूपांवर जय मिळविण्यानेच प्रकृतीवर जय मिळाला असे होते.

विशोका सिद्धी

सर्वभावाधिष्ठातृत्वादिरूपा विशोका सिद्धिः । तदाह – 'सत्त्वपुरूषान्यताख्यातिमात्रस्य सर्वभावाधिष्ठातृत्वं सर्वज्ञत्वं च (यो. सू. ३·४९)' इति । सर्वेषां व्यवसायाव्यवसायात्मकानां गुणपरिणामरूपाणां भावानां स्वामिवदाक्रमणं सर्वभावाधिष्ठातृत्वम् । तेषामेव शान्तोदिताव्यपदेश्यधर्मित्वेन स्थितानां विवेकज्ञानं सर्वज्ञातृत्वम् । तदुक्तम् – 'विशोका वा ज्योतिष्मती (यो. सू. १·३६)' इति ।

सर्व पदार्थांवर स्वामित्व मिळविण्याच्या स्वरूपाची ती विशोका सिद्धी. योगसूत्रांत म्हटले आहे - 'सत्त्व (बुद्धि) आणि पुरुष यांच्यातील भिन्नतेचे ज्ञान ज्याला पूर्णतया प्राप्त झाले आहे त्याला सर्व पदार्थांचे स्वामित्व व

सर्वज्ञत्व प्राप्त होतात.' सर्व भावांचे अधिष्ठातृत्व म्हणजे सर्व व्यवसायात्मक स्वरूपाच्या आणि अव्यवसायात्मक स्वरूपाच्या गुणांचा परिणामरूप असलेल्या पदार्थांवर स्वामीप्रमाणे अधिकार गाजविणे. तेच पदार्थ भूतकालीन, वर्तमानकालीन व भविष्यकालीन धर्मांनी युक्त असता त्या धर्मांपासून त्यांच्या भिन्नतेचे ज्ञान म्हणजे सर्वज्ञता, योगसूत्रांत म्हटले आहे –' (साक्षात्काररूप) ज्योतीने युक्ता ती विशोका (सिद्धी).'

व्यवसायात्मक पदार्थ म्हणजे मन आदी इंद्रिये आणि अव्यवसायात्मक म्हणजे विषयादी जड पदार्थ.

शान्त म्हणजे निवृत्त झालेले, भूतकालीन; उदित म्हणजे चालू असलेले, वर्तमानकालीन; अध्यपदेश्य म्हणजे ज्यांचा निर्देश करता येत नाही ते, भविष्यकालीन. हे शब्द पदार्थांच्या धर्मांच्या वर्णनपर आहेत.

असंप्रज्ञात समाधि, कैवल्य

सर्ववृत्तिप्रत्यस्तमये परं वैराग्यमाश्रितस्य जात्यादिबीजानां क्लेशानां निरोधसमर्थो निर्बीजः समाधिरसंप्रज्ञातपदवेदनीयः संस्कारशेषताव्यपदेश्यश्चित्तस्यावस्थाविशेषः । तदुक्तम् – 'विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः (यो.सू. १·१८)' इति । एवं च सर्वतो विरज्यमानस्य तस्य पुरुषधौरेयस्य क्लेंशबीजानि निर्दग्धशालिबीजकल्पानि प्रसवसामर्थ्यविधुराणि मनसा सार्धं प्रत्यस्तं गच्छन्ति । तदेतेषु प्रलीनेषु निरूपप्लवविवेकख्यातिपरिपाकवशात्कार्यकारणात्मकानां प्रधाने लयः, चितिशक्तिः स्वरूपप्रतिष्ठा पुनर्बुद्धिसत्त्वाभिसंबन्धविधुरा या कैवल्यं लभत इति सिद्धम् ।

द्वयी च मुक्तिरुक्ता पतञ्जलिना – 'पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिः (यो.सू. ४·३४)' इति ।

सर्व चित्तवृत्तींचा नाश झाला असता अत्युच्च वैराग्याचे आचरण करणाऱ्या योग्याची, जन्म आदींना कारणीभूत असणाऱ्या क्लेशांचे निरोधन करण्यास समर्थ अशी, बीजरहित असंप्रज्ञात नावाची समाधी ही संस्कारशेषता म्हणून संबोधिली जाणारी चित्ताची विशिष्ट अवस्था होय. योगसूत्रांत म्हटले आहे – '(ज्ञानाचा सुद्धा) विराम व्हावा ह्या प्रत्ययाच्या अभ्यासाने प्राप्त होणारी, फक्त संस्कार अवशिष्ट असलेली, ती दुसऱ्या प्रकारची (असंप्रज्ञात) समाधी.' आणि ह्याप्रमाणे सर्व गोष्टींविषयी विरक्त होणाऱ्या त्या श्रेष्ठ पुरुषाची क्लेशांची बीजे जळून गेलेल्या साळींच्या बीजांप्रमाणे अंकुरोत्पत्तीस असमर्थ होऊन चित्तासह लयास जातात. तेव्हा हे सर्व विलीन झाले म्हणजे निर्विघ्नपणे (प्रकृति व पुरुष यांच्या) भिन्नतेच्या ज्ञानाचा परिपाक होऊन त्यामुळे कार्य आणि कारण ह्या स्वरूपाच्या (महत् आदी) विकृतींचा प्रकृतीत लय होतो, (आणि) चिच्छक्तिरूप पुरुष स्वरूपात प्रतिष्ठित होतो अथवा बुद्धि व सत्त्वगुण त्यांच्या संबंधातून मुक्त होऊन पुन्हा कैवल्य (मुक्ति) प्राप्त करतो हे सिद्ध होते.

पतञ्जलीने दोन प्रकारची मुक्ति असल्याचे म्हटले आहे –'पुरुषार्थाने विरहित झालेल्या गुणांचा (आपल्या कारणरूप प्रकृतीत) विलय म्हणजे (प्रकृतीचा) केवल स्वरूपात स्थिती, अथवा चिच्छक्तीचे स्वरूपात प्रतिष्ठित होणे म्हणजे (पुरुषाचे) कैवल्य.'

पुनर्जन्माभाव

न चास्मिन्सत्यपि कस्मान्न जायते जन्तुरिति वदितव्यम्, कारणाभावात्कार्याभाव इति प्रमाणसिद्धार्थे नियोगानुयोगयोरयोगात् । अपरथा कारणाभावेऽपि कार्यसंभवे मणिवेधादयोऽन्धादिभ्यो भवेयुः । तथा चानुपपन्नतायामाभाणको लौकिक उपपन्नार्थो भवेत् । तथा च श्रुतिः – 'अन्धो मणिमविन्दत्, तमनङ्गुलिरावयत्, अग्रीवः प्रत्यमुञ्चत्, तमजिह्वो असश्चत (तै. आ. १·११·५)' इति । अविन्ददविध्यत, आवयद् गृहीतवान्, प्रत्यमुञ्चत् पिनद्धवान्, असश्चताभ्यपूजयत्स्तुतवानिति यावत् ।

आणि असे म्हणता येणार नाही की हे (कैवल्य) असताही प्राणी पुन्हा जन्म का घेत नाही? कारण, कारणाचा अभाव असला की कार्यांचाही अभाव असतो ह्या प्रमाणसिद्ध असलेल्या गोष्टीच्या संबंधात (विधीच्या स्वरूपाचा) नियोग आणि (प्रश्नरूप) अनुयोग दोन्ही अयोग्य होत. नाही तर कारणाचा अभाव असताही कार्य संभाव्य झाल्यास मण्याचा वेध वगैरे अन्ध आदीकडून होऊ शकेल. आणि मग अनुपपन्नता दाखविणारी लोकांमध्ये प्रसिद्ध असलेली म्हण यथार्थ ठरेल. श्रुतीत ती म्हण आहे – 'आंधळ्याने मण्यात वेध केला, बोटे नसलेल्या मनुष्याने तो ओवला. मान नसलेल्या मनुष्याने तो (गळ्यात) धारण केला, आणि जिह्वाहीन मनुष्याने त्याची स्तुती केली.' अविन्दत् म्हणजे वेध केला, आवयत् म्हणजे हातात घेतला, प्रत्यमुञ्चत् म्हणजे धारण केला, असश्चत म्हणजे प्रशंसा केली, स्तुती केली असा अर्थ.

'अविन्दत्'चा 'अविध्यत' असा अर्थ करण्याची काही आवश्यकता दिसत नाही.

योगशास्त्र चतुर्व्यूह

एवं च चिकित्साशास्त्रवद्योगशास्त्रं चतुर्व्यूहम् । यथा चिकित्साशास्त्रं रोगो रोगहेतुरारोग्यं भेषजमिति तथेदमपि संसारः संसारहेतुर्मोक्षो मोक्षोपाय इति । तत्र दुःखमयः संसारो हेयः । प्रधानपुरुषसंयोगो हेयभोगहेतुः । तस्यात्यन्तिकी निवृत्तिर्हानम् । तदुपायः सन्यग्दर्शनम् । एवमन्यदपि शास्त्रं यथासंभवं चतुर्व्यूहमूहनीयमिति सर्वमवदातम् ।

इति श्री मत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे पातञ्जलदर्शनम् ।

आणि याप्रमाणे चिकित्साशास्त्राप्रमाणे (आयुर्वेदाप्रमाणे) योगशास्त्र चार अवयवरूप स्कंधांनी युक्त आहे. ज्याप्रमाणे चिकित्साशास्त्र म्हणजे रोग, रोगाचे कारण, आरोग्य आणि औषध असे चार प्रकारचे, त्याप्रमाणे हे शास्त्र सुद्धा संसार, संसाराचे कारण, मोक्ष आणि मोक्षाचे साधन ह्या चार गोष्टींचा विचार करणारे आहे. त्यांपैकी संसार दुःखमय असल्यामुळे त्याज्य, प्रकृति आणि पुरुष यांचा संयोग त्याज्य संसाराच्या भोगाचे कारण. त्या संसाराची पूर्णतया कायमची निवृत्ती म्हणजे (मोक्षरूप) त्याग. सम्यग्दर्शन हे त्याचे साधन. याप्रमाणे इतरही शास्त्रांच्या संबंधात संभाव्य असेल तशी चार अवयवांची कल्पना करावी. असे सर्व काही स्वच्छ आहे.

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शनसंग्रहातील पातञ्जलदर्शन समाप्त होते.

१६ शांकर-दर्शन (अद्वैत वेदान्त)

परिणामवादाचे खंडन

सोऽयं परिणामवादः प्रामाणिकगर्हणमर्हति । न ह्यचेतनं प्रधानं चेतनानधिष्ठितं प्रवर्तते, सुवर्णादौ रुचकाद्युपादाने हेमकारादिचेतनाधिष्ठानोपलम्भेन नित्यत्वसाधककृतकत्ववत् सुखदुःखमोहात्मनान्वितत्वादेः साधनस्य साध्यविपर्ययव्याप्ततया विरुद्धत्वात् ।

(सांख्य आणि योग शास्त्रांत स्वीकारलेला) हा परिणामवाद प्रमाणांचा आधार घेणाऱ्यांनी निंद्य मानावा अशा योग्यतेचा आहे. कारण, अचेतन प्रधान चेतनाने अधिष्ठित असल्याशिवाय (काही करण्यास) प्रवृत्त होत नाही. रुचक आदी अलंकारांचे उपादानकारण असलेल्या सुवर्ण आदीच्या संबंधात सुवर्णकार आदी चेतनांचे अधिष्ठातृत्व आढळते म्हणून (सांख्यांनी प्रस्तुत केलेल्या अनुमानातील) सुख, दुःख आणि मोह यांनी अन्वित असणे हा जो हेतु तो नित्यत्व साध्य करण्यासाठी प्रस्तुत केलेल्या कृतकत्व ह्या हेतूप्रमाणे साध्याभावाने व्याप्त असल्याकारणाने विरुद्ध (नावाचा हेत्वाभास) आहे.

सांख्यांनी प्रस्तुत केलेल्या अनुमानात (सांख्य-दर्शना मध्ये) भावजात (सर्व पदार्थ) हा पक्ष आहे, ते भावजात अचेतन सुखदुःखमोहात्मक प्रकृतीपासून उत्पन्न झाले आहेत हे साध्य, ते सुखदुःखमोहांनी अन्वित आहेत हा हेतु आणि अचेतन सुवर्णापासून उत्पन्न होणारे रुचकादी अलंकार हे उदाहरण. त्यावर येथे आक्षेप असा घेतला आहे की रुचकाची निर्मिती चेतन सुवर्णकाराशिवाय होऊ शकत नाही. म्हणून हेतु साध्याने व्याप्त नसून त्याच्या विरुद्ध असलेल्या साध्याभावाने व्याप्त आहे. म्हणून ह्या अनुमानात विरुद्ध हेत्वाभास. त्या हेत्वाभासाचे 'शब्दो नित्यः कृतकत्वात्' हे प्रसिद्ध उदाहरण.

स्वरूपासिद्धत्वाच्च । आन्तराः खल्वमी सुखदुःखमोहा बाह्येभ्यश्चन्दनादिभ्यो विभिन्नप्रत्ययवेदनीयेभ्यो व्यतिरिक्ता अध्यक्षमीक्ष्यन्ते । यद्यमी सुखादिस्वभावा भवेयुस्तदा हेमन्तेऽपि चन्दनः सुखः स्यात् । न हि चन्दनः कदाचिदचन्दनः । तथा निदाघेष्वपि कुङ्कुमपङ्कः सुखो भवेत् । न ह्यसौ कदाचिदकुङ्कुमपङ्क इति । एवं कण्टकः क्रमेलकस्येव मनुष्यादीनामपि प्राणभृतां सुखः स्यात् । न ह्यसौ कांश्चित्प्रत्येव कण्टक इति । तस्माच्चन्दनकुङ्कुमादयो विशेषाः कालविशेषाद्यपेक्षया सुखादिहेतवो न तु सुखादिस्वभावा इति रमणीयम् । तस्माद्धेतुरसिद्ध इति सिद्धम् ।

शिवाय, हा हेतु स्वरूपासिद्धही आहे. सुख, दुःख आणि मोह हे भाव आंतरिक (मनाने ग्राह्य) असून बाह्य स्वरूपाच्या, भिन्न प्रत्ययांनी ज्ञात होणाऱ्या चन्दनादी पदार्थांहून निराळे असे (मन ह्या) इंद्रियाच्या ठिकाणी अनुभवास येतात. जर सुखादी ह्या चन्दनादींचा स्वभाव असता तर हेमन्त ऋतूत सुद्धा चंदन सुखकर वाटले असते. कारण चंदन (आपला स्वभाव बदलून) कधी अ-चंदन होणार नाही. तसेच उन्हाळ्यात सुद्धा कुंकुमाचा लेप सुखकर झाला असता. कारण कुंकुमाचा लेप कधी अ-कुंकुमलेप होणार नाही. त्याचप्रमाणे काटे उंटाप्रमाणे मनुष्यादी इतर प्राण्यांनाही सुख देतील. कारण ते काही प्राण्यांनाच त्रासदायक असणार नाही. म्हणून चंदन, कुकुम इत्यादी विशिष्ट पदार्थ विशिष्ट काल आदीच्या अनुरोधाने सुखादीस कारणीभूत होतात, सुखादी हा त्यांचा स्वभाव आहे हे खरे नाही. तेव्हा (वरील) अनुमानातील हेतु स्वरूपासिद्ध आहे हे सिद्ध होते.

स्वरूपासिद्ध हेत्वाभासात हेतु पक्षाच्या ठिकाणी विद्यमानच नसतो. प्रस्तुत अनुमानात सुखादींनी अन्वित असणे हा हेतु भावजात ह्या पक्षाच्या ठिकाणी विद्यमान नाही. याची दोन कारणे निर्दिष्ट आहेत. एक, सुख आदी ह्या मनोवृत्ती आहेत, चंदनादी बाह्य पदार्थ त्यांनी अन्वित असणे शक्य नाही. दुसरे, सुखादी हा चंदनादींचा स्वभाव आहे असे मानले तर त्यात कधीच बदल होता कामा नये. पण कालानुसार तसा बदल दिसून येतो. यावरून असे सिद्ध होते की तो त्यांचा स्वभाव नसून त्यांनी उत्पन्न होणाऱ्या मनोवृत्ती असे सुखदुःखमोहांचे स्वरूप आहे.

श्वेताश्वतरश्रुतीचा खरा अर्थ

नापि श्रुतिः प्रधानकारणत्ववादे प्रमाणम् । यतः 'यदग्ने रोहितँ रूपं तेजसस्तद्रूपं यच्छुक्लं तदपां यत्कृष्णं तदन्नस्य (छां. उ. ६·४·१)' इति च्छान्दोग्यशाखायां तेजोऽबन्नादिकायाः प्रकृतेर्लोहितशुक्लकृष्णरूपाणि समाम्नातानि तान्येवात्रे प्रत्यभिज्ञायन्ते । तत्र श्रौतप्रत्यभिज्ञायाः प्राबल्याल्लोहितादिशब्दानां मुख्यार्थसंभवाच्च तेजोऽबन्नात्मिका जरायुजाण्डजस्वेदजोद्भिज्जचतुष्टयस्य भूतग्रामस्य प्रकृतिरवसीयते । यद्यपि तेजोऽबन्नानां प्रकृतेर्जातत्वेन योगवृत्त्या न जायत इत्यजत्वं न सिध्यति, तथापि रूढिवृत्त्यावगतमजात्वमुक्तप्रकृतौ सुखावबोधाय प्रकल्पते । यथा 'असौ वादित्यो देवमधु (छां. उ. ३·१·१)' इत्यादिवाक्येनादित्यस्य मधुत्वं परिकल्प्यते तथा तेजोऽबन्नात्मिका प्रकृतिरेवाजेति । अतोऽजामेकामित्यादिका श्रुतिरपि न प्रधानप्रतिपादिका ।

श्रुति सुद्धा प्रधान जगाचे कारण आहे ह्या मताचे समर्थन करणारे प्रमाण नाही. कारण, 'अग्नीचे जे तांबडे रूप आहे ते तेजाचे रूप आहे, जे पांढरे ते जलाचे, जे कृष्णवर्ण ते अन्नाचे (पृथिवीचे)' याप्रमाणे छांदोग्यशाखेच्या उपनिषदात तेज, जल आणि पृथिवी यांनी बनलेल्या प्रकृतीची लाल, शुभ्र व कृष्ण अशी रूपे सांगितली आहेत त्यांची येथे ('अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णाम्' इत्यादी श्वेताश्वतरातील वचनात) ओळख पटते. त्या ठिकाणी श्रुतिवचनातील प्रत्यभिज्ञा बलवत्तर असल्यामुळे आणि लोहित आदी शब्दांचा मुख अर्थ सर्वथा संभाव्य असल्यामुळे जरायुज, अण्डज, स्वेदज आणि उद्भिज्ज ह्या चार प्रकारच्या प्राणिमात्रांची जननी तेज, जल आणि पृथिवी यांनी बनलेली (भूत-) प्रकृति आहे असा निष्कर्ष निघतो. जरी तेज, जल आणि पृथिवी (ही महाभूते) मूलप्रकृतिपासून उत्पन्न झाली आहेत म्हणून 'ज्याची उत्पत्ती होत नाही ते अज' ह्या यौगिक अर्थाने त्या तिहींनी बनलेल्या भूतप्रकृतीला तो शब्द लागू होत नाही, तरी शेळी ह्या रूढार्थाने प्रत्ययास येणारा अजा शब्द त्या निर्देशिलेल्या भूतप्रकृतीला, अर्थ सहज कळावा म्हणून, लावला आहे. ज्याप्रमाणे तो आदित्य देवांचा मध आहे' इत्यादी वचनात आदित्य मध आहे अशी कल्पना केली आहे त्याप्रमाणे तेज, जल आणि पृथिवी यांच्या स्वरूपाची भूतप्रकृति हीच शेळी आहे अशी कल्पना केली आहे. म्हणून 'अजामेकाम्' इत्यादी श्रुतिवचन सुद्धा प्रधानाचे प्रतिपादन करणारे नाही.

भूतप्रकृतीपासून प्राणी उत्पन्न होतात. परंतु महाभूतांच्या स्वरूपाची ही प्रकृति म्हणजे सांख्यांची प्रकृति नाही.

जरायुज म्हणजे गर्भाशयातून जन्म घेणारे मनुष्य वगैरे, अण्डज म्हणजे पक्षी वगैरे, स्वेदज कृमी वगैरे आणि उद्भिज्ज म्हणजे वृक्ष वगैरे.

चेतनाचे अधिष्ठातृत्व आवश्यक

यदवादि निदर्शनं पूर्ववादिना क्षीरादिकमचेतनं चेतनाधिष्ठितमेव वत्सविवृद्धयर्थं प्रवर्तत इति, नैतद्रमणीयम्, बुद्धिविशेषशालिनः परमेश्वरस्य तत्राप्यधिष्ठातृत्वाभ्युपगमात् । न च परमेश्वरस्य करुणया प्रवृत्त्यङ्गीकारे प्रागुक्तविकल्पावसरः । सृष्टेः प्राक् प्राणिनां दुःखसंबन्धासंभवेऽपि तन्निदानादुष्टसंबन्धसंभवेन तत्प्रहाणेच्छया प्रवृत्त्युपपत्तेः ।

पूर्वपक्षी सांख्याने जे उदाहरण दिले आहे – चेतनाने अधिष्ठित असल्याशिवायच अचेतन असे दूध वगैरे वत्साची वाढ व्हावी ह्या उद्देशाने प्रवृत्त होते, – ते समीचीन नाही. कारण, त्या बाबतीतही विशेष प्रकारची बुद्धि असलेला परमेश्वर अधिष्ठाता असतो असे आम्ही मान्य केले आहे. तसेच परमेश्वर करुणेने प्रवृत्त होतो ह्या मताचा स्वीकार केल्यास मागे निर्दिष्ट केलेल्या विकल्पांना अवकाश प्राप्त होतो असे नाही. सुष्ट्युत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण्यांचा दुःखाशी संबंध असण्याचा संभव नसला तरी त्या दुःखाचे कारण जे अदृष्ट त्याच्याशी संबंध संभाव्य असल्यामुळे त्याचा नाश करण्याच्या इच्छेने परमेश्वर प्रवृत्त होणे उपपन्न आहे.

बुद्धिविशेष म्हणजे सर्वज्ञत्व.

ईश्वर सृष्टीच्या पूर्वी प्रवृत्त होतो की नंतर असे दोन विकल्प (सांख्य-दर्शनात निर्दिष्ट केले आहेत). येथे पहिला विकल्प उपपन्न असल्याचे दाखवून तो स्वीकार्य मानला आहे. त्यामुळे दुसऱ्या विकल्पातील अन्योन्याश्रयदोषाला अवकाश राहत नाही.

जीव अनादी मानल्यामुळे त्यांचे अदृष्टही अनादी मानावे लागते. तसेच सृष्टि-प्रलय क्रम सुद्धा अनादी आहे. येथील युक्तिवादात हे गृहीत धरले आहे.

किं च पुरुषार्थप्रयुक्ता प्रधानप्रवृत्तिरियुक्तं तद्विवेक्तव्यम् । किं प्रधानं केवलं भोगार्थं प्रवर्तते किं वा केवलमोक्षार्थमाहोस्विदुभयार्थम् । न तावदाद्यः कल्पोऽवकल्पते । अनाधेयातिशयस्य कूटस्थनित्यस्य पुरुषस्य तात्त्विकभोगासंभवात्, अनिर्मोक्षप्रसङ्गाच्च । येन हि प्रयोजनेन प्रधानं प्रवर्तितं तदनेन विधातव्यम् । भोगेन चैतत्प्रवर्तितमिति तमेव विदध्यान्न मोक्षमिति । नापि द्वितीयः चिद्धातोर्नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावतया कर्मानुभववासनानामसंभवेन प्रधानप्रवृत्तेः प्रागपि मुक्ततया तदर्थं प्रवृत्त्यनुपपत्तेः, शब्दाद्युपभोगार्थमप्रवृत्तत्वेन प्रधानस्य तदजनकत्वप्रसङ्गाच्च । नापि तृतीयः, प्रागुक्तदूषणलङ्घनालङ्घितत्वात्, प्रवृत्तिस्वभावायाः प्रकृतेरौदासीन्यायोगाच्च ।

शिवाय, प्रधानाची प्रवृत्ती पुरुषाचा अर्थ साधण्यासाठी प्रयुक्त होते असे म्हणता त्यासंबंधात स्पष्टीकरण आवश्यक आहे. प्रकृति केवळ भोगासाठी प्रवृत्त होते, केवळ मोक्षासाठी की दोहोंसाठी? पहिला पर्याय संभवत नाही. कारण (परिपूर्ण असल्यामुळे) ज्याच्यात अतिशय (उत्कृष्टता) उत्पन्न करणे शक्य नाही असा कूटस्थ (निर्विकार), नित्य पुरुष परमार्थाने उपभोग घेईल हे संभाव्य नाही. तसेच त्याला मोक्ष न मिळण्याचाही प्रसंग येईल. कारण, ज्या प्रयोजनासाठी प्रधान प्रवृत्त झाले तेच त्यानरे साध्य करावे. आणि भोगासाठी ते प्रवृत्त झाले आहे म्हणून त्याने भोगच साध्य करावा, मोक्ष नाही. दुसरा पर्याय सुद्धा संभाव्य नाही, कारण चित्स्वरूप पुरुष नित्य शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचा असल्यामुळे कर्मांच्या अनुभवाचे संस्कार त्याच्या बाबतीत संभाव्य

नसल्याकारणाने प्रधानाच्या प्रवृत्तीच्या अगोदरही तो मुक्तच आहे, तेव्हा मोक्षासाठी प्रवृत्ती उपपन्न होणार नाही. तसेच शब्दादी विषयांच्या उपभोगासाठी प्रधान प्रवृत्त झालेले नसल्यामुळे ते त्यांचे जनक नसण्याचा प्रसंग येईल. तिसरा पर्याय सुद्धा संभाव्य नाही, कारण वर निर्देशिलेल्या दोन्ही पर्यायांतील दोष निराकरण न होता तसेच राहतात. शिवाय, (भोगार्थ नाही व मोक्षार्थही नाही असे मानल्यास) प्रवृत्ती हाच जिचा स्वभाव ती प्रकृति उदासीन असणे संभवनीय नाही.

ननु सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिः पुरुषार्थः । तस्यां जातायां सा निवर्तते कृतकार्यत्वादिति चेत्, तदसमञ्जसम्, अचेतनायाः प्रकृतेर्विचार्य कार्यकारित्वायोगात् । यथेयं कृतेऽपि शब्दाद्युपलम्भे तदर्थं पुनः प्रवर्तते एवमत्रापि पुनः प्रवर्तेत, स्वभावस्यानपायात् ।

यावर सत्त्व (बुद्धि) आणि पुरुष यांच्या भिन्नतेचे ज्ञान हाच पुरुषाचा अर्थ (साध्य करावयाचे प्रयोजन); ते ज्ञान त्याला झाले म्हणजे प्रकृति, तिचे काम तिने केलेले असल्यामुळे, निवृत्त होते असे म्हटले तर ते समुचित नाही. कारण, अचेतन प्रकृति विचारपूर्वक कार्य करील हे संभाव्य नाही. ज्याप्रमाणे शब्दादी एकवार उपलब्ध करून दिल्यावर सुद्धा प्रकृति त्यासाठी पुन्हा पुन्हा प्रवृत्त होते त्याप्रमाणे याही प्रसंगी (भिन्नतेचे ज्ञान झाल्यावर सुद्धा) ती पुन्हा प्रवृत्त होईल. कारण स्वभाव काही जात नाही.

किं च सा प्रकृतिर्विवेकख्यातिवशादुच्छिद्यते न वा । उच्छेदे सर्वस्य संप्रति संसारोऽस्तमियात् । अनुच्छेदे न कस्यचिन्मोक्षः । ननु प्रधानाभेदेऽपि तत्तत्पुरूषाविवेकख्यातिलक्षणविद्यासदसत्त्वनिबन्धनौ बन्धमोक्षावुपपद्येयातामिति चेत्, हन्त तर्हि कृतं प्रकृत्या, अविद्यासदसद्भावाभ्यामेव तदुपपत्तेः । नन्वविद्यापक्षेऽप्येष दोषः प्रादुःष्यादिति चेत्, तदेतत्प्रत्यवस्थानमस्थाने । न हि वय प्रधानवदविद्यां सर्वेषु जीवेष्वेकामाचक्ष्महे येनैवमुपालभ्येमहि । अपि त्वियं प्रतिजीवं भिद्यते । तेन यस्यैव जीवस्य विद्योत्पद्यते तस्यैवाविद्या समुच्छिद्यते नान्यस्य, भिन्नायतनयोर्विरोधाभावात् । अतो न समस्तसंसारोच्छेदप्रसङ्गदोषः ।

तस्मात्परिणामः परित्यक्तव्यः, स्वीकर्तव्यश्च विवर्तवादः ।

आणखी आम्ही असे विचारतो की पुरुषाला निराळेपणाचा प्रत्यय आला म्हणजे त्यामुळे प्रकृतीचा उच्छेद होतो की नाही? जर उच्छेद होत असेल तर त्याच वेळेस सर्व प्राण्यांच्या बाबतीत संसाराचा अस्त होईल. जर उच्छेद होत नसेल तर कोणालाच मोक्षाची प्राप्ती होणार नाही. यावर प्रधान (प्रत्येक जीवाच्या ठिकाणी) भिन्नभिन्न नसले तरी प्रत्येक पुरुषाच्या ठिकाणी विवेकाच्या ज्ञानाच्या अभावाच्या स्वरूपाची जी अविद्या तिची विद्यमानता व अविद्यमानता यांवर त्याचे बंध व मोक्ष अवलंबून आहेत अशी उपपत्ती लावता येईल असा युक्तिवाद केला, तर मग उत्तमच, प्रकृतीची मग काही आवश्यकता नाही. कारण अविद्येच्या विद्यमानतेनुसार न अविद्यमानतेनुसारच त्यांची (बंध व मोक्ष यांची) उपपत्ती लागेल. अविद्येचा स्वीकार करणाऱ्या पक्षातही हा दोष उत्पन्न होतो असे म्हटले तर हा तुमचा आक्षेप अस्थानी (गैरलागू) आहे. प्रधानाप्रमाणे अविद्या सर्व जीवांच्या ठिकाणी एकच आहे असे आम्ही म्हणत नाही की ज्यामुळे आम्हाला असा टोमणा मारता येईल, तर आमच्या मते ही अविद्या प्रत्येक जीवाच्या ठिकाणी भिन्नभिन्न आहे. त्यामुळे ज्या जीवाला विद्या प्राप्त होते त्याच्याच अविद्येचा उच्छेद होतो, दुसऱ्या कोणाच्या अविद्येचा नाही.कारण त्या

अविद्यांची आश्रयस्थाने भिन्न असल्यामुळे त्यांच्यात विरोध नाही. तेव्हा समस्त संसाराचा उच्छेद होण्याचा प्रसंग येईल हा दोष उद्भवत नाही.

म्हणून परिणामवादाचा त्याग करणे व विवर्तवादाचा स्वीकार करणे आवश्यक आहे.

विवर्ताचे सारूप्य अनावश्यक

ननु जीवजडयोः सारूप्याभावेन चिद्विवर्तत्वं प्रपञ्चस्य न संपरिद्यत इति प्रागवादिष्मेति चेत्, नैतत्साधु । न हि सारूप्यनिबन्धनाः सर्वे विभ्रमा इति व्याप्तिरस्ति, असरूपादपि कामादेः कान्तालिङ्गनादिष्विव स्वप्नविभ्रमस्योपलम्भात् । किं च कादाचित्के विभ्रमे सारूप्यापेक्षा नानाद्यविद्यानिबन्धने प्रपञ्चे । तदवोचदाचार्यवाचस्पतिः –

विवर्तस्तु प्रपञ्चोऽयं ब्रह्मणोऽपरिणामिनः ।
अनादिवासनोद्भूतो न सारूप्यमपेक्षते ॥इति ।

तदेतत्सर्वं वेदान्तशास्त्रपरिश्रमशालिनां सुगमं सुघटं च ।

यावर जीव आणि जडसृष्टी यांच्यात समानरूपता नसल्याकारणाने प्रपंच हा चिच्छक्तीचा (भ्रमस्वरूप) विवर्त होऊ शकणार नाही असे आम्ही (सांख्यांनी) मागेच म्हटले आहे असा आक्षेप घेतला तर ते बरोबर नाही. कारण सर्व प्रकारचे भ्रम समानरूपतेमुळेच उत्पन्न होतात असा काही निश्चित स्वरूपाचा नियम नाही. समान रूप नसलेल्या काम आदीपासून कान्तेचे आलिंगन वगैरे स्वप्नात होणारे भ्रम आढळण्यात येतात. शिवाय, कधीतरी होणाऱ्या भ्रमाला समानरूपतेची आवश्यकता असू शकेल, परंतु अनादी अशा अविद्येशी निगडित असलेल्या प्रपंचाच्या संबंधात तशी आवश्यकता नाही. आचार्य वाचस्पतिमिश्रांनी तसे सांगितले आहे – 'स्वतःत काही बदल न होणाऱ्या ब्रह्माचा प्रपंच विवर्त आहे. अनादी अशा वासनेने तो उत्पन्न होत असल्यामुळे त्याला समानरूपतेची अपेक्षा नाही.' वेदान्तशास्त्रात ज्यांनी परिश्रम केले आहेत त्यांना हे सर्व सुगम आणि सयुक्तिक वाटते.

ब्रह्मसूत्रांतील विषयानुक्रम

तच्च वेदान्तशास्त्रं चतुर्लक्षणम् । भगवता बादरायणेन प्रणीतस्य वेदान्तशास्त्रस्य प्रत्यग्ब्रह्मैक्यं विषय इति शंकराचार्याः प्रत्यपीपदन् । तत्र प्रथमे समन्वयाध्याये सर्वेषां वेदान्तानां ब्रह्मणि तात्पर्येण पर्यवसानम् । द्वितीयेऽविरोधाध्याये सांख्यादितर्कविरोधनिराकरणम् । तृतीये साधनाध्याये ब्रह्मविद्यासाधनम् । चतुर्थे फलाध्याये विद्याफलम् ।

आणि ते वेदान्तशास्त्र चार अध्यायांत विभागले आहे. भगवान बादरायणाने रचलेल्या (ब्रह्मसूत्रे नावाच्या) वेदान्तशास्त्रावरील ग्रंथाचा विषय प्रत्यगात्मा (जीव) आणि ब्रह्म यांचे ऐक्य हा आहे असे

शंकराचार्यांनी प्रतिपादन केले आहे. त्यातील समन्वय नावाच्या पहिल्या अध्यायात सर्व वेदान्तवचनांचे (उपनिषदांतील वचनांचे) ब्रह्मपरत्व दाखवून दिले आहे. दुसऱ्या अविरोध अध्यायात सांख्य आदींनी तर्काने केलेल्या विरोधाचे निराकरण केले आहे. तिसऱ्या साधनाध्यायात ब्रह्मविद्येच्या सिद्धीच्या उपायांचा विचार आहे. आणि चौथ्या फलाध्यायात ब्रह्मविद्येच्या फलाचे विवेचन आहे.

तत्र प्रत्यध्यायं पादचतुष्टयम् । तत्र प्रथमस्याध्यायस्य प्रथमे पादे स्पष्टब्रह्मलिङ्गं वाक्यजातं मीमांस्यते । द्वितीयेऽस्पष्टब्रह्मलिङ्गमुपास्यविषयम् । तृतीये तादृशं ज्ञेयविषयम् । चतुर्थेऽव्यक्ताजापदादि संदिग्धं पदजातमिति । अविरोधस्य द्वितीयस्य प्रथमे सांख्ययोगकणादादिस्मृतिविरोधपरिहारः । द्वितीये सांख्यादिमतानां दुष्टत्वम् । तृतीये पञ्चमहाभूतश्रुतीनां जीवश्रुतीनां च परस्परविरोधपरिहारः । चतुर्थे लिङ्गशरीरश्रुतीनां विरोधपरिहारः । तृतीयस्य प्रथमे जीवस्य परलोकगमनागमनविचारपुरःसरं वैराग्यम् । द्वितीये त्वंपदतत्पदार्थशोधनम् । तृतीये सगुणविद्यासु गुणोपसंहारः । चतुर्थे निर्गुणब्रह्मविद्याया बहिरङ्गान्तरङ्गाश्रमयज्ञशमादिसाधानजातम् । चतुर्थस्य प्रथमे ब्रह्मसाक्षात्कारेण जीवतः पापपुण्यक्लेशवैधुर्यलक्षणा मुक्तिः । द्वितीये मरणोत्क्रमणप्रकारः । तृतीये सगुणब्रह्मोपासकस्योत्तरमार्गः । चतुर्थ निर्गुणसगुणब्रह्मविदो विदेहकैवल्यब्रह्मलोकावस्थानानि ।

तदित्थं ब्रह्मविचारशास्त्राध्यायपादार्थसंग्रहः ।

या ग्रंथात प्रत्येक अध्यायात चार पाद आहेत. त्यांपैकी पहिल्या अध्यायाच्या पहिल्या पादात ब्रह्मविषयक स्पष्ट चिन्हे असलेल्या सर्व वचनांची चिकित्सा केली आहे. दुसऱ्या पादात ब्रह्माची स्पष्ट चिन्हे नसलेल्या उपास्यब्रह्मविषयक वाक्यांची चिकित्सा आहे. तिसऱ्यात तशाच (अस्पष्ट चिन्हे असलेल्या) ज्ञेयब्रह्मविषयक वाक्यांची चिकित्सा. चौथ्यात अव्यक्त, अजा यांसारख्या संदिग्ध अर्थ असलेल्या पदांचा विचार आहे. दुसऱ्या अविरोधाध्यायाच्या पहिल्या पादात सांख्य, योग, वैशेषिक इत्यादी स्मृतींनी केलेल्या विरोधाचे निराकरण आहे. दुसऱ्यात सांख्य आदी मतांची दोषयुक्तता दाखविली आहे. तिसऱ्यात पंचमहाभूतांविषयीची श्रुतिवचने आणि जीवविषयक श्रुतिवचने यांच्यातील परस्पर विरोधाचा परिहार केला आहे. चौथ्यात लिंगशरीराविषयीच्या श्रुतींतील विरोधाचा परिहार आहे. तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादात जीवाचे परलोकात गमन व तेथून आगमन यांचा प्रथम विचार करून वैराग्याचे प्रतिपादन केले आहे. दुसऱ्यात 'त्वम्' आणि 'तत्' ह्या शब्दांच्या अर्थाचे संशोधन आहे. तिसऱ्यात सगुणब्रह्मविषयक विद्यांमध्ये निर्देशिलेल्या गुणांचे संकलन आहे. चौथ्यात निर्गुणब्रह्मविषयक विद्येची आश्रमपालन, यज्ञ ही बाह्य आणि शमादी ही आंतर साधने यांचा विचार आहे. चौथ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादात ब्रह्माचा साक्षात्कार झाल्याने जिवंत असता पाप, पुण्य, क्लेश यांच्या विनाशाने लक्षित होणाऱ्या जीवन्मुक्तीचे वर्णन आहे. दुसऱ्यात मरणोत्तर जीवाच्या उत्क्रमणाच्या प्रकाराचा विचार आहे. तिसऱ्यात सगुण ब्रह्माच्या उपासकाच्या मरणोत्तर मार्गाचे वर्णन आहे. चौथ्यात निर्गुण ब्रह्म आणि सगुण ब्रह्म यांचे ज्ञान झालेल्यांना अनुक्रमे विदेहमुक्ति आणि ब्रह्मलोकात निवास यांच्या प्राप्तीचे वर्णन आहे.

तर याप्रमाणे ब्रह्मविचारशास्त्रातील अध्यायांच्या व पादांच्या विषयांचा संग्रह केला आहे.

प्रथम अधिकरण, विषय, संशय

तत्र प्रथममधिकरणम् 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा (ब्र. सू. १·१·१)' इति ब्रह्ममीमांसारम्भोपपादनपरम् । अधिकरणं च पञ्चावयवं प्रसिद्धम् । ते च विषयादयः पञ्चावयवा निरूप्यन्ते । 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (बृ. उ. २·४·५)' इत्येतद्वाक्यं विषयः । ब्रह्म जिज्ञासितव्यं न वेति संदेहः, जिज्ञास्यत्वव्यापकयोः संदेहप्रयोजनयोः संभवासंभवात् ।

त्यात 'आता त्यानंतर ब्रह्माविषयी जिज्ञासा होते' हे पहिले अधिकरण ब्रह्ममीमांसेचा प्रारंभ करणे उपपन्न आहे असे प्रतिपादन करणारे आहे. अधिकरणाचे (विषय, संशय, पूर्वपक्ष, सिद्धान्त अथवा उत्तरपक्ष आणि संगति अथवा निर्णय हे) पाच अवयव असल्याचे प्रसिद्ध आहे. आता त्या विषयादी पाच अवयवांचे निरूपण करतो.

'आत्म्याचे दर्शन करावे' इत्यादी बृहदारण्यकातील वचन ह्या अधिकरणाचा विषय आहे. ब्रह्माची जिज्ञासा करावी की नाही हा संदेह. कारण, जिज्ञासेच्या विषयाला व्यापणारे संदेह आणि प्रयोजन दोन्ही संभाव्य असतात किंवा नसतात.

संदेह आणि प्रयोजन जिज्ञासेला व्यापतात म्हणजे त्यांच्या अभावी जिज्ञासा होणार नाही. जर एखाद्या गोष्टीविषयी संदेह नसेल तर तिचे ज्ञान झालेले असल्यामुळे तिच्याविषयी जिज्ञासा वाटणार नाही. तसेच काहीतरी प्रयोजन अथवा उद्देश असल्याशिवाय निरर्थक जिज्ञासा उत्पन्न होणार नाही.

पूर्वपक्ष, संशयाला अवकाश नाही

तत्र कस्येदं जिज्ञास्यत्वमवगम्यते अहमनुभवगम्यस्य. श्रुतिगम्यस्य वा । नाद्यः, सर्वजनीनेनाहमनुभवेनेदमास्पददेहादिभ्यो विवेकेनात्मनः स्पष्टं प्रतिभासमानत्वात् । ननु स्थूलोऽहं कृशोऽहमित्यादिदेहधर्मसामानाधिकरण्यानुभवादध्यस्तात्मभावदेहालम्बनोऽयमहंकार इति चेत्, न, बाल्याद्यवस्थासु भिन्नपरिमाणतया बदरामलकादिवत्परस्परभेदेन शरीरस्य प्रत्यभिज्ञानानुपपत्तेः । अथोच्येत यथा पीलुपाकपक्षे पिठरपाकपक्षे वा कालभेदेनैकस्मिन्वस्तुनि पाकजभेदो युज्यते तथैकस्मिञ्शरीराभिद्ये वस्तुनि कालभेदेन परिमाणभेदः । अत एव लौकिकाः शरीरमात्मनः सकाशादभिन्न प्रतिपद्यमानाः प्रत्यभिजानते चेति, न तद्भद्रमं, मणिमन्त्रौषधाद्युपायभेदेन भूमिकाधानवन्नानाविधान्देहान्प्रतिपद्यमानस्याहमालम्बनस्य भिन्नस्यात्मनः शरीराद्भेदेन भासमानत्वात् ।

त्यासंबंधात कोणाविषयी ही जिज्ञासा समजली आहे, 'अहम् (मी)' ह्या अनुभवाने प्रतीत होणाऱ्या (आत्म्या) विषयी की श्रुतींच्या द्वारा ज्याचा बोध होतो त्या (आत्म्या) विषयी? पहिला पर्याय संभाव्य नाही. कारण, सर्व मनुष्यांना जो 'अहम्' असा अनुभव येतो त्यात 'इदम् (हे)' ने निर्दिष्ट होणाऱ्या शरीर वगैरेहून भिन्न अशा आत्म्याची स्पष्टपणे प्रतीती होते. यावर जर अशी शंका घेतली की 'मी स्थूल आहे' 'मी कृश आहे' इत्यादीप्रमाणे देहाच्या धर्मांशी सामानाधिकरण्याचा अनुभव येत असल्यामुळे हा 'अहम्'चा प्रत्यय आत्मत्वाचा आरोप झालेल्या देहाविषयी आहे, तर ती शंका बरोबर नाही. कारण, तसे असते तर, बाल्य, यौवन इत्यादी अवस्थांमध्ये शरीराचे लहानमोठे वेगवेगळे आकार होत असल्याकारणाने बोर, आवळा इत्यादीतील भेदाप्रमाणे

त्या आकारांत भेद असतो, तेव्हा त्यांमधील शरीर एकच अशी ओळख पटली नसती. यावर जर असा युक्तिवाद केली की ज्याप्रमाणे (वैशेषिकांच्या) पीलुपाकवादानुसार अथवा (नैयायिकांच्या) पिठरपाकवादानुसार एकाच वस्तूत कालभेदाने अग्निद्वारा बदल घडून येतो त्याप्रमाणे शरीर नावाच्या एकाच पदार्थात कालभेदाने भिन्न आकार उत्पन्न होतात, आणि म्हणूनच लोकायतिक (चर्वाकानुयायी) शरीर हे आत्म्याहून भिन्न नाही असे मानून (भिन्न अवस्थांत) शरीर एकच आहे असे ओळखतात, तर हा युक्तिवाद बरोबर नाही. कारण, मणी, मंत्र, औषध इत्यादी भिन्न भिन्न उपायांच्या उपयोगाने, (नाटकातील) भूमिका धारण करण्याप्रमाणे, निरनिराळे देह धारण करणाऱ्याला 'अहम्' प्रत्ययाला आधार असलेला आत्मा देहाहून भिन्न आहे असाच भासतो.

येथपासून अधिकरणातील पूर्वपक्षाच्या सविस्तर मांडणीला प्रारंभ होतो. आत्म्याची जिज्ञासा करण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही असा हा पूर्वपक्ष आहे. जिज्ञासेला संदेह आणि प्रयोजन दोन्ही आवश्यक आहेत, परंतु प्रस्तुत संबंधात ते दोन्ही संभाव्य नाहीत असे पूर्वपक्षाचे म्हणणे. संदेह संभाव्य नाही, कारण आत्मा देहादीहून भिन्न आहे असा सर्वांना प्रत्यय येतो. प्रस्तुत परिच्छेदात आत्मा देहाहून भिन्न असल्याचे प्रतिपादन असून त्यासंबंधात उत्पन्न झालेल्या शंकांचे पूर्वपक्षद्वारा निराकरण करण्यात आले आहे.

सामानाधिकरण्य म्हणजे एकाच कारकविभक्तीत उपयोग.

औलूक्यदर्शनात पीलुपाक आणि पिठरपाक यांचे स्पष्टीकरण आहे.

'लौकिकाः' म्हणजे लोकायतिक असा अर्थ केला आहे. सामान्य व्यवहारी लोक असा अर्थही संभाव्य आहे.

अत एव चक्षुरादीनामप्यहमालम्बनत्वमशक्यशङ्कम् 'नान्यदृष्टं स्मरत्यन्यः' इति न्यायेन चक्षुरादौ नष्टेऽपि रूपादिप्रतिसंधानानुपपत्तेः । नाप्यन्तःकरणस्याहमालम्भनत्वमास्थेम् । 'अयमेव भेदो भेदहेतुर्वा यद्विरुद्धधर्माध्यासः कारणभेदश्च' इति न्यायेन कर्तृकरणभूतयोरात्मान्तःकरणयोस्तक्षवासिवत्संभेदासंभवात् । यद्यभेद एव नाद्रियते तर्हि 'स्थूलोऽहम्', 'कृशोऽहम्' 'कृष्णोऽहम्' इत्यादि संख्यानमुत्सन्नसंकथं स्यात । न स्यात् । एवं लोके शास्त्रे चोभयथा शब्दप्रयोगदर्शनेन मुख्यार्थत्वानुपपत्तौ 'मञ्चाः क्रोशन्ति इत्यादिवदौपचारिकत्वेनोपपत्तेः ।

याच कारणास्तव (आत्मा त्यांच्याहून भिन्न आहे म्हणून) चक्षु आदी इंद्रिये 'अहम्' प्रत्ययाचा आधार आहेत अशी शंका घेणे शक्य नाही. कारण, (तसे असते तर) 'एकाने पाहिलेल्याचे स्मरण दुसऱ्याला होत नाही' या न्यायाने चक्षु वगैरे नष्ट झाले असताही (त्यांचे विषय असलेल्या) रूप आदींच्या कल्पनेची उपपत्ती लागली नसती, 'अहम' प्रत्यय अंतःकरणावर आधारित आहे असे सुद्धा समजता येत नाही. कारण, विरुद्ध धर्मांची उपस्थिती आणि कारणांची भिन्नता म्हणजेच (अनुक्रमे) भेद आणि भेदाचे कारण' ह्या न्यायाने कर्ता आणि करण ह्या स्वरूपाचे असलेल्या आत्मा आणि अंतःकरण यांचे तादात्म्य, सुतार आणि (त्याचे हत्यार) वाकस (तासणी) यांच्याप्रमाणे, संभवत नाही. (शंका–) जर (आत्मा आणि देह आदी यांच्यातील) अभेदाचा (तादात्म्याचा) स्वीकार केलाच नाही तर मी स्थूल आहे, मी कृश आहे, मी काळा आहे इत्यादी प्रत्ययांची गोष्टच करता येणार नाही. (समाधान–) त्या प्रत्ययांची गोष्ट करता येईल, कारण लोकव्यवहारात आणि वेदात दोन्हीकडे अशा

प्रकारचे शब्दप्रयोग दिसून येत असल्यामुळे मुख्यार्थ अनुपपन्न झाला असता 'मंच ओरडतात' इत्यादीप्रमाणे लाक्षणिक अर्थ उपपन्न ठरतो.

'विरुद्धधर्माध्यास' यातील अध्यास म्हणजे भ्रममूलक आरोप असा अर्थ समजण्याचे कारण नाही विद्यमानता एवढाच अर्थ पर्याप्त आहे.

'उभयथा' याचा 'लोके वेदे च' याच्याशी संबंध जोडता येईल किंवा 'मुख्य आणि लाक्षणिक अशा द्विविध अर्थाने' या अर्थी 'शब्दप्रयोगदर्शनेन' याच्याशी अन्वय लावता येईल.

न द्वितीयः, अहमनुभवगम्यस्यैव श्रुतिगम्यत्वात् । 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म (तै. उ. २·११)' इत्यादिश्रुतिभ्यो हि ब्रह्मावगम्यते । ब्रह्मभावाश्च 'अहमात्मा ब्रह्म (बृ. उ. २·५·१९)', 'तत्त्वमसि (छां. उ. ६·८·७)' इत्यादिश्रुतिष्वहंप्रत्ययगम्यस्यैव बोध्यते । तथा चेदमनुमानं समसूचि—विमतमजिज्ञास्यम्, असंदिग्धत्वात्, करतलामलकवत् ।

दुसरा पर्याय (श्रुतिगम्य आत्मा जिज्ञासेचा विषय आहे) संभवत नाही. कारण 'अहम' अनुभवाने ज्याचे ज्ञान होते त्याचेच श्रुतींपासून ज्ञान होते. 'ब्रह्म सत्य, ज्ञानरूप, अनंत आहे' इत्यादी श्रुतींपासून ब्रह्माचा बोध होतो. आणि 'मी आत्मा ब्रह्म आहे', ते तू आहेस' इत्यादी श्रुतिवाक्यांत 'अहम' प्रत्ययाने ज्ञेय जो आत्मा तोच ब्रह्म आहे असे प्रतिपादन केले आहे. तेव्हा ह्या सर्वाचा निष्कर्ष म्हणून पुढील अनुमान सूचित होते—विवादास्पद आत्मा जिज्ञासेचा विषय नाही (प्रतिज्ञा), कारण त्याच्याविषयी काही संदेह नाही (हेतू), करतलावर असलेल्या आवळ्याप्रमाणे (उदाहरण).

प्रयोजनालाही अवकाश नाही

तथा फलं न फलभावमीक्षते । पुरुषैरर्थ्यत इति व्युत्पत्त्या निःशेषदुःखोपशमलक्षितं परमानन्दैकरसं च पुरुषार्थशब्दस्यार्थः सकलपुरुषधौरेयैः प्रेप्स्यते, नैतत्सांसारिकं सुखजातम्, तस्यैहिकस्य पारलौकिकस्य च सातिशयतया च सदृक्षतया च प्रेक्षावद्भिरर्थ्यमानत्वानुपपत्तेः । यत्तत्परिपन्थि दुःखजातं तज्जिहास्यते । तच्चाविद्यापरपर्यायः संसार एव, कर्तृत्वादिसकलानर्थकरत्वादविद्यायाः । समित्येकीकरणे वर्तते, संभेदादौ तथा चोपलम्भात् । तथा चात्मानं देहेनैकीकृत्य स्वर्गनरकमार्गयोः सरति येन पुरुषः स संसारोऽविद्याशब्दार्थः । तन्निवृत्तिः फलं फलवतामभिमतम् । तथा कथितम्—

अविद्यास्तमयो मोक्षः सा च बन्ध उदाहृतः । इति ।

त्याचप्रमाणे (संभाव्य असलेले जिज्ञासेचे प्रयोजनरूप) फल हे वस्तुतः फलाच्या स्वरूपाचे नाही. (तुम्ही सिद्धान्ती फल असे मानू शकाल—) 'पुरुषानी ज्याची कामना केली जाते (तो पुरुषार्थ)' ह्या व्युत्पत्तीच्या अनुरोधाने सगळे श्रेष्ठ पुरुष पुरुषार्थ शब्दाचा अर्थ सर्व दुःखांच्या उपशमाच्या स्वरूपाचे आणि परमोच्च आनंदाचा एकमात्र रस असलेले (सुख असा करून ते) प्राप्त करण्याची अभिलाषा करतात, हे सांसारिक सुख प्राप्त करण्याची नाही. कारण, इहलोकाच्या तसेच परलोकीच्या सांसारिक सुखांच्या संबंधात एक दुसऱ्यापेक्षा वरचढ

व एक दुसऱ्यासारखेच अशी स्थिती असल्याकारणाने विचारशील मनुष्य त्यांची कामना करतील हे संभवनीय नाही. जे त्या (परमोच्च) सुखाच्या आड येतात त्या सर्व दुःखांचा त्याग करण्याची इच्छा होते. आणि ती दुःखे म्हणजे अविद्या हे दुसरे नाव असलेला संसारच. कारण, अविद्या ही कर्तृत्व आदी सगळे अनर्थ उत्पन्न करणारी आहे. (ससार शब्दातील) 'सम्' उपसर्गाचा एकीकरण असा अर्थ आहे. संभेद (तादात्म्य) इत्यादी शब्दांत तसा तो अर्थ आढळतो आणि म्हणून आत्म्याचे देहाशी ऐक्य करून पुरुष स्वर्ग आणि नरक यांच्या मार्गांवर वाटचाल करतो (सरति) तो संसार, हा अविद्या शब्दाचा अर्थ. त्या संसाराची निवृत्ति हे (जिज्ञासेचे) फल हे 'असे फल आहे' असे मानणाऱ्यांचे मत. त्याप्रमाणे म्हटले आहे – 'अविद्येचा अस्त होणे म्हणजे मोक्ष अविद्या म्हणजेच बंध असे निर्दिष्ट केले आहे.

या परिच्छेदात सिद्धान्त्याच्या दृष्टीने जिज्ञासेचे कोणते प्रयोजन असू शकेल म्हणजेच जिज्ञासेच्या द्वारा प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाचे फल काय याचे विस्तारपूर्वक निरूपण पूर्वपक्षातर्फे करण्यात आले आहे. त्याचे पूर्वपक्षातर्फे निराकरण पुढील परिच्छेदांत आहे.

तच्च काशकुशावलम्बनकल्पम्, आत्मयाथात्म्यानुभवेन सह वर्तमानस्य संसारस्य रूपरसवद्विरोधाभावेन निवर्त्यनिवर्तकभावाभावात् । ननु सहानुवर्तमानो बोधः संसारं मा बाधिष्ट, सहावर्तमानस्तु बोधः प्रकाशस्तमोवद्बाधिष्यत इति चेत्, तदेतद्रिक्तं वचः, अहमनुभवादन्यस्यात्मज्ञानस्य मूषिकविषाणायमानत्वात् । नन्वन्योऽयमनुभवः पामराणां मा स्म भवन्नाम, वेदान्तवचननिचयपर्यालोचनक्षमाणां परीक्षकाणां संभवत्येवेत्यपि न वक्तव्यम्, अबाधितानुभवविरोधेन वेदान्तवाक्यानां ग्रावप्लवनादिवाक्यकल्पत्वात् । न ह्यागमाः परःशतं घटं पटयितुमुत्सहन्ते ।

पण हे सर्व बुडत्याने काडीचा आधार घेण्यासारखे आहे. कारण, आत्म्याच्या यथार्थ अनुभवाच्या बरोबर एकत्र असणाऱ्या संसाराशी त्या अनुभवाचा, रूप, रस आदींचा संसाराशी विरोध नाही त्याप्रमाणे, विरोध नसल्याकारणाने (संसार आणि आत्मानुभव यांत) निवर्त्य आणि निवर्तक अशा तऱ्हेचा संबंध नाही. यावर संसाराला अनुसरून होणारा आत्म्याचा बोध संसाराची निवृत्ती भले न करो, परंतु संसाराशी असंबद्ध असलेला आत्मबोध, प्रकाश अंधकाराला घालवून देतो त्याप्रमाणे, संसाराची निवृत्ती करू शकेल असे म्हटले तर ते म्हणणे अर्थशून्य आहे. कारण, 'अहम्' ह्या अनुभवाच्या व्यतिरिक्त असे आत्मज्ञान उंदराच्या शिंगाप्रमाणे (केवळ काल्पनिक) आहे. यावर असेही म्हणता येणार नाही की हा दुसरा अनुभव पामरांना भले न येवो, परंतु जे वेदान्तातील (उपनिषदांतील) वचनसमुहाचे पर्यालोचन करण्यास समर्थ आहेत त्या विवेचकांना तो येणे अवश्य संभाव्य आहे. कारण, बाधित न झालेला असा जो ('अहम' रूप) अनुभव त्याच्या विरुद्ध असल्यामुळे वेदान्तांतील वचन दगडांचे पाण्यावर तरण्याविषयीच्या वचनासारखीच (अविश्वसनीय) होत. शंभराच्या वर जरी अगमवाक्ये असली तरी ती घटाला पट ठरवू शकणार नाहीत.

न चाध्ययनविधिव्याकोपः, गुरुमतानुसारेण हुंफडादिवाक्यवज्ञपमात्रोपयोगित्वेनाचार्यमतानुसारेण वा 'यजमानः प्रस्तरः (तै. ब्रा. ३·३·९)' इत्यादिवाक्यवत्स्तावकत्वेन वेदान्तसिद्धान्तस्याध्येतव्यत्वसंभवात् । तथा च प्रयोगः–विवादास्पदं ब्रह्म विचार्यपदं न भवति, अफलत्वात्, काकदन्तवदिति । तदाहुराचार्याः–

अहंधियात्मनः सिद्धेस्तस्यैव ब्रह्मभावतः ।
तज्ज्ञानान्मुक्त्यभावाच्च जिज्ञासा नावकल्पते ॥इति ।

आणि (वेदान्तवाक्ये अविश्वसनीय मानल्यास) वेदांचे अध्ययन करावे असा जो विधी आहे त्याला बाध येईल असे नाही. कारण, गरू प्रभाकराच्या मतानुसार 'हुम्', 'फट' इत्यादी वाक्यांप्रमाणे जपाला उपयोगी म्हणून किंवा आचार्य कुमारिलाच्या मतानुसार 'यजमान पत्थर आहे' इत्यादी वाक्यांप्रमाणे स्तुतिपर अर्थवाद म्हणून वेदान्तांतील सिद्धांत अध्ययनाचे विषय होण्याची संभाव्यता आहे. तेव्हा पुढीलप्रमाणे अनुमान मांडता येते – विवादाचा विषय असलेले ब्रह्म विचाराचा विषय होण्यासारखी वस्तू नाही (प्रतिज्ञा), कारण ह्या विचाराचे काही फल नाही (हेतु), कावळ्याच्या दातांप्रमाणे (उदाहरण). यास्तव आचार्यांनी म्हटले आहे 'अहम् ह्या प्रत्ययामुळे आत्म्याची सिद्धी होते, तो आत्मा म्हणजेच ब्रह्म आणि त्याचे ज्ञान झाल्याने मुक्ती मिळत नाही या (तीन) कारणास्तव ब्रह्मजिज्ञासा करण्याचे काही कारण नाही.'

जैमिनिदर्शनात 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' ह्या अध्ययनविषयक विधीचा अर्थ गुरुमताप्रमाणे आणि आचार्यमताप्रमाणे असा दोन्ही प्रकारचा निर्दिष्ट केला आहे. त्याच्या अनुरोधाने येथील विधाने केली आहेत.

काकदन्त वगैरेविषयी पुढील सुभाषित आहे –

काकस्य कति वा दन्ता मेषस्याण्डं कियत्पलम् ।
का वार्ता सिन्धुमौवीरेष्वेषा मूर्खविचारणा ॥

न च भेदेनाध्यस्तदेहादिनिवृत्तिः फलमित्यफलत्वहेतुरसिद्ध इति वेदितव्यम् । भेदग्रहो हि व्यापकनिवृत्त्या व्याप्यनिवृत्तिरिति न्यायेन भेदाग्रहपरिपन्थिनं भेदसंस्कारमपेक्षते, अनाकलितकलधौतस्य शुक्तिशकले तत्समारोपानुपलम्भात् । संस्कारश्च प्रमितिमाकाङ्क्षति, अननुभूते संस्कारानुद्यात् । न च भ्रान्तिरूपोऽनुभवस्तत्करणमिति भणितव्यम्, भ्रान्तेरभ्रान्तिपूर्वकत्वेन क्वचित्प्रमितेरवश्याभ्युपगमयितव्यत्वात् । प्रयोगश्च–विमतावात्मानात्मौ भेदेन प्रमितौ, अभेदायोग्यत्वात्, तमःप्रकाशवत् ।

आणि असे समजू नये की भिन्न रूपात (आत्म्यावर) आरोपित झालेल्या देहादींची निवृत्ती हे (ब्रह्मज्ञानाचे) फल आहे, तेव्हा (वरील अनुमानातील) अफलत्व हा हेतु स्वरूपासिद्ध आहे. कारण, व्यापकाचा (उदा., अग्नीचा) अभाव असला की व्याप्याचा (उदा., धूमाचा) अभाव असतो ह्या न्यायाने भेदाचा प्रत्यय होण्यासाठी तो प्रत्यय न होण्याच्या मार्गातील विघ्नरूप जो भेदाचा संस्कार त्याची अपेक्षा आहे. कारण ज्याला रजताची काही कल्पना नाही तो शिंपल्यावर त्याचा आरोप करीत असलेला आढळत नाही. आणि संस्काराला प्रमितीची (यथार्थ अनुभवाची) अपेक्षा आहे. कारण ज्याचा अनुभव आलेला नाही त्याचा संस्कार उद्भवत नाही. आणि भ्रान्ति स्वरूपाचा अनुभव त्या प्रमितीचे करण (साधन) असे म्हणता येणार नाही. कारण, भ्रान्तीच्या पूर्वी अभ्रान्ति झालेली असणे आवश्यक असल्यामुळे पूर्वी केव्हा तरी प्रमिति झाली होती हे स्वीकारणे आवश्यक ठरते. आणि म्हणून पुढील अनुमान मांडता येते – विवादाचा विषय असलेले आत्मा आणि अनात्मा (देहादी) हे भिन्न असल्याचे ज्ञान होते (प्रतिज्ञा), कारण त्यांच्यात अभेद (तादात्म्य) असणे अयोग्य आहे (हेतु), अंधकार आणि प्रकाश यांच्याप्रमाणे (उदाहरण).

भेदाचा संस्कार हे व्यापक आणि भेदाचा ग्रह (ग्रहण, प्रत्यय) हे व्याप्य. पूर्वी केव्हातरी भेदाचे यथार्थ ज्ञान होऊन त्याचा संस्कार उमटलेला असल्याशिवाय पुन्हा भेदाचा भ्रान्त अथवा अभ्रान्त कशाही प्रकारचा प्रत्यय येणार नाही.

न चात्मानात्मनोरभेदायोग्यत्वलक्षणो हेतुरसिद्ध इति शङ्कनीयम्, विकल्पासहत्वात् । तथा हि अनात्मा आत्मपरिशेषः स्यादात्मा अनात्मपरिशेषो वा । आद्ये मुक्तिदशायामिव परिदृश्यमानं जगदस्तमियात् । द्वितीये जगदान्ध्यं प्रसज्येत । तमःप्रकाशवद्विरुद्धस्वभावत्वाच्च तमःप्रकाशवद्विरूद्धस्वभावत्वाच्च दृग्दृश्ययोरात्मानात्मयोरभेदायोग्यत्वमवधेयम् । ततश्चार्थाध्यासानुपपत्तौ तत्पूर्वकस्य ज्ञानाध्यासस्यासंभवेन ब्रह्मणो विचार्यत्वासंभवाद्विचारात्मिका चतुर्लक्षणशारीरकमीमांसा नारम्भणीयेति पूर्वपक्षे प्राप्ते सिद्धान्तोऽभिधीयते—

आत्मा आणि अनात्मा यांच्यातील अभेदाची अयोग्यता हा (वरील अनुमानातील) हेतु स्वरूपासिद्ध आहे अशी शंकाही घेता येणार नाही. कारण, पुढील दोन्ही विकल्प अस्वीकार्य आहेत-अनात्मा आत्म्याचा परिशेष (अंगभूत) आहे की आत्मा अनात्म्याचा परिशेष आहे? पहिल्या विकल्पात मोक्षावस्थेतल्याप्रमाणे सर्वत्र दिसत असणाऱ्या जगाचा अस्त होईल. दुसऱ्यात (चेतन आत्म्याच्या अनुपस्थितीमुळे) जग आंधळे होण्याचा प्रसंग येईल. शिवाय, प्रकाश व अंधकार यांच्याप्रमाणे विरुद्ध स्वभावाचे असल्याकारणाने (अनुक्रमे) दृक् (पहाणारा) आणि दृश्य असलेल्या आत्मा आणि अनात्मा यांच्यातील अभेदाची अयोग्यता जाणून घेता येते. तेव्हा (आत्म्यावर कोणत्याही) पदार्थाचा आरोप उपपन्न नसल्यामुळे त्याच्या आधाराने कल्पिलेला ज्ञानाचा अध्यास संभाव्य नाही म्हणून ब्रह्म विचाराचा विषय होऊ शकत नाही, तेव्हा तो विचार जिच्यात आहे त्या चार अध्याय असलेल्या शारीरकमीमांसेस (ब्रह्ममीमांसेस) प्रारंभ करू नये – असा पूर्वपक्ष मांडला गेला असता आता (उत्तरादाखल) सिद्धांताचे विवरण करतो.

'परिशेष' म्हणजे दुसऱ्याचे अंगभूत होऊन स्वतःचे स्वतंत्र अस्तित्व नसलेला. 'अर्थाध्यास' आणि 'ज्ञानाध्यास' यांचे वर्णन पुढे आहे.

सिद्धांत, आत्मा श्रुतिप्रसिद्ध

अहंपदाधिगम्यादन्यदात्मतत्त्वं नास्तीति न वक्तव्यम्, निरस्तसमस्तोपाधिकस्यात्मतत्त्वस्य श्रुत्यादिषु प्रसिद्धत्वात् । न च तेषामुपचरितार्थता, उपक्रमोपसंहारादिषड्विधतात्पर्यलिङ्गवत्तया तत्त्वं बोधयतामुपचरितार्थत्वानुपपत्तेः । लिङ्गषटकं च पूर्वाचार्यैर्दर्शितम्—

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये ॥इति ।

तत्र 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत् (छां. उ. ६·२·१)' इत्युपक्रमः । 'ऐतदात्म्यमिदं सर्व तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो (६ ८-१६)' इत्युपसंहारः । तयोर्ब्रह्मविषयत्वेनैक्यरूप्यमेकलिङ्गम् । असकृत्तत्त्वमसीत्युक्तिरभ्यासः । मानान्तरागम्यत्वमपूर्वत्वम् । एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं फलम् । सृष्टीस्थितिप्रलयप्रवेशनियमनानि पञ्चार्थवादाः ।

मृदादिदृष्टान्ता उपपत्तयः तस्मादेतैर्लिङ्गैर्वेदान्तानां नित्यशुद्धबुध्दमुक्तस्वभावब्रह्मात्मपरत्वं निश्चेतव्यम् । तदित्थमौपनिषदस्यात्मतत्त्वस्याहमनुभवेनऽनवभासमानत्वात्तस्यानुभवस्याध्यस्तात्मविषयत्वं सिद्धम् ।

'अहम्' शब्दाने प्रतीत होणाऱ्या आत्म्याशिवाय दुसरे आत्मतत्त्व नाही असे म्हणता येणार नाही. कारण सर्व उपाधींनी मुक्त असे आत्मतत्त्व श्रुती वगैरेमध्ये प्रसिद्ध आहे. आणि त्या श्रुतींचा अर्थ औपचारिक (गौण) आहे असे नाही. कारण, उपक्रम, उपसंहार इत्यादी सहा प्रकारच्या तात्पर्य निश्चित करणाऱ्या लिंगांनी (चिन्हांनी) युक्त असल्यामुळे तत्त्वाचा बोध करून देणाऱ्या त्या श्रुतींचा अर्थ औपचारिक आहे असे समजणे योग्य नाही. आणि पूर्वीच्या आचार्यांनी ती सहा लिंगे दाखवून दिली आहेत—'उपक्रम आणि उपसंहार, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद व उपपत्ती ही तात्पर्य निश्चित करण्याची साधने होत.' त्याप्रमाणे छांदोग्योपनिषदात 'हे सौम्य, प्रारंभी हे सत्च होते' हे उपक्रमाचे वचन. 'हे श्वेतकेतू, ह्या सर्वांचा आत्मा हाच आहे, तो सत्य आहे, तो आत्मा आहे, ते तू आहेस' हे उपसंहाराचे वचन. उपक्रम आणि उपसंहार ह्या दोहोंचा ब्रह्म हाच विषय असल्यामुळे ते एकरूप आहेत, तेव्हा ते दोन्ही मिळून एकच लिंग. अनेक वेळा 'तत्त्वमसि' ह्या वाक्याची उक्ती हा अभ्यास. दुसऱ्या प्रमाणांनी ह्या विषयाचे ज्ञान न होणे ही अपूर्वता. एक जाणल्याने सर्वांचे ज्ञान होते हे फल. सृष्टी, स्थिति, प्रलय, प्रवेश आणि नियमन यांच्याविषयीची विधानें हे पाच अर्थवाद. मृत्तिका इत्यादीविषयीचे दृष्टान्त ह्या उपपत्ती. म्हणून ह्या लिंगांच्या साहाय्याने उपनिषदांतील वचने नित्य शुद्ध, बुद्ध व मुक्त अशा स्वरूपाच्या ब्रह्माचे प्रतिपादन करणारी आहेत असे निश्चित ठरविता येते. तेव्हा याप्रमाणे उपनिषदांत प्रतिपादिलेले आत्मतत्त्व 'अहम्' ह्या अनुभवात भासमान होत नसल्याकारणाने तो अनुभव अध्यास झालेल्या आत्म्याविषयी आहे हे सिद्ध होते.

'सृष्टिस्थिति-इ.'—'तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति । तत्तेजोऽसृजत' हे त्याच ठिकाणी असलेले सृष्टिविषयीचे वचन. 'सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः' यात स्थिति आणि नियमन दोहोंचा निर्देश आहे. 'तेजः परस्यां देवतायाम्' यात प्रलयाचा उल्लेख आहे. 'इमास्तिस्रो देवता अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि' यात प्रवेशविषयक वचन आहे. हे सर्व अर्थवाद आहेत, कारण त्यांत विधि नसून ते ब्रह्माच्या स्तुतिपर आहेत. उपपत्तीचे वचन 'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्व मृण्मयं विज्ञातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्' हे आहे.'

अध्यासाचे अधिक विवेचन पुढे आले आहे.

'अहम' प्रत्ययात अध्यस्त आत्मा

कणभक्षाक्षचरणादिकक्षीकृतस्यात्मनो भानाभावादहमनुभवस्याध्यस्तात्मविषयत्वमेषितव्यम् । न तावदहमनुभवः सर्वगतत्वमात्मनोऽवगमयितुमीष्टे, अहमिहास्मि सदने जानान इति प्रादेशिकत्वग्रहणात् । न चेदं देहस्य प्रादेशिकत्वं प्रतिभासत इति वेदितव्यम्, अहमित्युल्लेखायोगात् । ननु यथा राज्ञः सर्वप्रयोजनविधातरि भृत्ये 'ममात्मा भद्रसेनः' इत्युपचारस्तद्वदात्मवचनस्याहंशब्दस्य देह उपचार इति चेत्, मैवं वोचः, उपचरितात्मभावस्य देहादेः स्वसमानाकृतिशिलापुत्रकादिवज्ज्ञातृत्वायोगात् । न च ज्ञातृत्वमप्युपचरितम्, प्रयोक्तुः स्वप्रतिपत्तिप्रकाशके प्रयोगे प्रतिपत्तृत्वोपचारानुपपत्तेः ।

कणाद, गौतम आदींनी स्वीकारलेल्या आत्म्याचा (अहम् प्रत्ययामध्ये) प्रतिभास होत नसल्याकारणाने 'अहम्' हा अनुभव अध्यस्त आत्म्याविषयी आहे असे समजले पाहिजे. 'अहम्'चा अनुभव (वैशेषिकांनी

स्वीकारलेल्या) आत्म्याच्या विभुत्वाचा बोध करून देण्यास समर्थ नाही. कारण, 'मी येथे या घरात ज्ञातृरूपाने (जानानः) आहे' याप्रमाणे त्यात प्रदेशविषयक मर्यादितता असते. आणि ही प्रदेशविषयक मर्यादितता देहाच्या संबंधात भासमान होते (आत्म्याच्या संबंधात नाही) असे समजता येणार नाही. कारण, मग त्या प्रत्ययातील अहम्‌चा निर्देश उपपन्न ठरणार नाही. यावर ज्याप्रमाणे राजाची सर्व कार्ये कारणाऱ्या नोकराविषयी 'भद्रसेन माझा आत्मा आहे' असे औपचारिक रीतीने म्हणतात, त्याप्रमाणे आत्म्याचा वाचक असलेला अहम् शब्द देहाच्या संबंधात उपचाराने वापरला जातो—असे म्हणालात तर ते योग्य नाही. कारण, देह आदीवर उपचाराने आत्म्याचा आरोप झाला तरी देहासारखी आकृती असलेल्या पाषाणमूर्तीप्रमाणे त्याला ('जानानः' मधील) ज्ञातृत्व चिकटविता येणार नाही. आणि ज्ञातृत्व सुद्धा उपचाराने देहाच्या ठिकाणी समजता येणार नाही. कारण, ('जानानः' असा) प्रयोग करणाराचे, स्वतःचे ज्ञान प्रकट करणाऱ्या त्या शब्दप्रयोगातील, ज्ञातृत्व औपचारिक समजणे समुचित नाही.

वैशेषिकांना मान्य असलेले आत्म्याचे स्वरूप—प्रत्येक शरीरात भिन्न भिन्न आत्मा असून तो ज्ञान आदी अनेक गुणांनी युक्त आहे आणि तो प्रत्येक आत्मा विभु आहे — स्वीकारले तरी 'अहम्' प्रत्यय त्या आत्म्याविषयी असणे शक्य नाही हे येथे दाखविले आहे.

अथ देहधर्मः प्रादेशिकत्वमात्मन्युपचर्येत तदा देहात्मनोर्भेदेन भवितव्यम्, प्रसिद्धभेदे माणवके सिंहशब्दवत्सांप्रतिकगौणत्वे तिरोहितभेदेन सार्षपादौ रसे तैलशब्दवन्निरूढगौणत्वे वा गौणमुख्ययोर्भेदाध्यवसायस्य नियतत्वात् । अथ 'मम शरीरम्' इति भेदभानसंभवाद्‌गौणत्वं मन्येथाः, तदयुक्तम्, अहंशब्दार्थस्य देहादिभ्यो निष्कृष्यासाधारणधर्मवत्त्वेन प्रतिभासमानत्वाभावात् । अपरथा लोकायतिकमतं नोदयमासादयेत् । मम शरीरमित्युक्तिस्तु 'राहोः शिरः' इतिवदौपचारिकी । मम शरीरमिति ब्रुवाणेनापि कस्त्वमिति पृष्टेन वक्षःस्थलन्यस्तहस्तेन शृङ्गग्राहिकया 'अयमहम्' इति प्रतिवचनस्य दीयमानत्वेन देहात्मप्रत्ययस्य सकलानुभवसिद्धत्वात् । तदुक्तम्—

देहात्मप्रत्ययो यद्वत्प्रमाणत्वेन कल्पितः ।
लौकिकं तद्वदेवेदं प्रमाणं त्वात्मनिश्चयात् ॥इति ।

तथा च व्यापकस्य भेदभानस्य निवृत्तेर्व्याप्यस्य गौणत्वस्य निवृत्तिरिति निरवद्यम् ।

आता एका प्रदेशात मर्यादित असणे हा देहाचा धर्म आत्म्यावर आरोपित केला जातो असे समजले तर देह आणि आत्मा भिन्न होत असे मानावे लागेल. कारण, उघडच भिन्न असलेल्या माणवकाच्या संबंधात उपयोजिलेल्या सिंह शब्दातील तात्पुरत्या गौणत्वाच्या बाबतीत अथवा दोहोंतील भिन्नता झाकली जाऊन राईच्या वगैरे अर्काच्या संबंधात वापरण्यात येणाऱ्या तैल (तिळांचा अर्क) शब्दातील रूढ असलेल्या गौणत्वाच्या बाबतीत मुख्य पदार्थ आणि गौण पदार्थ यांच्यातील भेदाची निश्चिती ठरलेलीच असते. आता 'माझे शरीर' या प्रयोगात (आत्मा व देह यांतील) भिन्नतेच्या प्रतीतीचा संभव असल्यामुळे गौणत्व (आत्म्यावर देहधर्माच्या होणाऱ्या आरोपात) संभाव्य आहे असे जर तुम्ही मानले तर ते योग्य नाही. कारण, अहम् शब्दाने अभिव्यक्त होणारा पदार्थ देह आदींपासून निराळा काढला जाऊन काही विशेष धर्मांनी युक्त असल्याचा प्रत्यय येत नाही. तसे नसते तर लोकायतिकांच्या (देह हाच आत्मा ह्या) मताचा उदय झाला नसता. 'माझे शरीर' हा वाक्प्रचार

'राहूचे मस्तक' या वचनाप्रमाणे (अभेद असताही) औपचारिक रीतीने (भेदाचा) निर्देश करणारा आहे. कारण, 'माझे शरीर' असे जो म्हणतो त्याला जर विचारले की 'तू कोण?' तर तो सुद्धा शुङ्गग्राहिकान्यायाने छातीवर हात ठेवून 'हा मी' असे उत्तर देतो, म्हणून देह हाच आत्मा असा प्रत्यय सर्वांच्या अनुभवास येतो हे सिद्ध आहे. तसे म्हटले आहे – 'ज्याप्रमाणे देहाच्या ठिकाणी आत्म्याचा प्रत्यय प्रमाण म्हणून कल्पिला जातो, त्याचप्रमाणे लौकिक प्रमाणे सुद्धा; परंतु ती आत्मस्वरूपाचा निश्चय होईपर्यंतच (उपयुक्त) असतात.' तेव्हा निष्कर्ष असा की व्यापक असणाऱ्या (आत्मा व देह यांच्यातील) भेदाच्या प्रतीतीचा अभाव असल्यामुळे व्याप्य असलेल्या गौणत्वाची निवृत्ती होते (आणि म्हणून देहाचा आत्म्यावर आरोप संभाव्य नाही) हे स्वच्छ आहे.

'अहम्' प्रत्ययात भासमान होणारा आत्मा हाच एक आत्मा, आणि तो देह आदींहून भिन्न आहे याविषयी संशय नाही. म्हणून त्याविषयी जिज्ञासेला अवकाश नाही असे पूर्वपक्षाचे म्हणणे. त्याला उत्तर म्हणून सिद्धान्तपक्षात प्रथम असे प्रतिपादन केलें आहे की अहम् प्रत्ययाने भासमान होणाऱ्या आत्म्याहून भिन्न असा ब्रह्मस्वरूप आत्मा हाच खरा आत्मा आणि अहम् प्रत्ययातील आत्मा तो अध्यस्त आत्मा. तथापि अध्यस्त आत्मा म्हणजे देहावर आत्म्याचा आरोप किंवा आत्म्यावर देहाचा आरोप असा प्रकार नसून देह म्हणजेच आत्मा ह्या प्रत्ययाच्या स्वरूपाचा आहे. हा प्रत्यय लौकिक व्यवहारात सर्वांनाच येतो आणि आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंत टिकून राहतो असा उद्धृत केलेल्या श्लोकाचा आशय आहे. त्या श्लोकात शेवटी 'तु आ आत्मनिश्चयात्' असा संधी सोडविणे आवश्यक आहे.

'शृङ्गग्राहिका' म्हणजे एकेका पशूच्या शिंगाला हात लावून प्रत्येकाचा स्वतंत्र निर्देश करणे.

'यत्र गौणत्वं तत्र भेदभानम्, यथा सिंहमाणवकयोः' ही व्याप्ति.

नन्वभिज्ञया भेदसिद्धिर्मा संभून्नाम, प्रत्यभिज्ञया तु 'सोऽहम्' इत्येवंरूपया तत्सिद्धिः संभविष्यतीति चेत्, न, विकल्पासहत्वात् । किमियं प्रत्यभिज्ञा पामराणां स्यात्परीक्षकाणां वा । नाद्यः देहव्यतिरिक्तात्मैक्यमवगाहमानायाः प्रत्यभिज्ञाया अनुदयात्, प्रत्युत श्यामस्यापि लौहित्यवत्कारणविशेषादल्पस्यापि महापरिमाणत्वमविरुद्धमनुभवतां तद्देह एव तस्याः संभवात् । न द्वितीयः, व्यवहारसमये पामरसाम्यानतिरेकात्, अपरोक्षभ्रमस्य परोक्षज्ञानविनाशत्वानुपपत्तेश्च । यदुक्तं भगवता भाष्यकारेण–'पश्वादिभिश्चाविशेषात् (शां. भां १·१·१)' इति । भामतीकारैरप्युक्तम्–'शास्त्रचिन्तकाः खल्वेवं विचारयन्ति, न प्रतिपत्तारः' इति । तथा चात्मगोचरस्याध्यासात्मरूपत्वं सुस्थम् ।

यावर प्रतीतीच्या द्वारा (आत्मा व देह यांच्यातील) भेदाची सिद्धी भले न होवो, परंतु 'मी (जीवात्मा) तो (परमात्मा) आहे' अशा तऱ्हेची ओळख पटल्यामुळे (प्रत्यभिज्ञेने) त्या भेदाची सिद्धी होईल असा युक्तिवाद केला तर ते बरोबर नाही. कारण, त्यात पुढील पर्यायांची उपपत्ती लागणार नाही–ही प्रत्यभिज्ञा (जीव व परमात्मा यांच्या ऐक्याचा साक्षात्कार) सामान्य मनुष्यांना होऊ शकते की विचारवंतांना? पहिला पर्याय स्वीकारता येण्यासारखा नाही. कारण, (पामरांच्या बाबतीत) देहाहून व्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या ऐक्याचा साक्षात्कार करणारी प्रत्यभिज्ञा उदयासच येणार नाही. उलट, श्यामवर्ण घटात सुद्धा (अग्नीने उत्पन्न होणाऱ्या) तांबडेपणाप्रमाणे विशेष कारणामुळे लहान वस्तू सुद्धा (उदा., बीज) मोठ्या आकाराची (उदा,. वृक्ष) होते असा अनुभव त्यांना अविरोध येत असल्यामुळे त्यांच्या देहाच्या संबंधातच ती प्रत्यभिज्ञा उद्भवण्याचा संभव आहे. दुसरा पर्यायही स्वीकार्य नाही. कारण (साक्षात्कार न होताच शास्त्राचा विचार करणारे परीक्षक) विचारवंत

व्यवहाराच्या समयी सामान्य पामरांहून निराळे वागत नाहीत. शिवाय परोक्षज्ञानाने प्रत्यक्ष होणाऱ्या भ्रमाचा नाश होणे संभाव्य नाही. म्हणून शंकराचार्यांनी भाष्यात म्हटले आहे—'(शास्त्रचिंतक सुद्धा व्यवहारदशेमध्ये) पशू आदींहून निराळे नाहीत.' भामतीकार वाचस्पतिमिश्रांनी सुद्धा म्हटले आहे—'शास्त्रचिंतक असा (पशूंप्रमाणे) विचार करतात, ज्यांना आत्मसाक्षात्कार झाला आहे ते करीत नाही.' आणि याप्रमाणे आत्म्याचा जो (अहम् रूपात) प्रत्यय येतो तो (देहावर) अध्यस्त झालेल्या स्वरूपाचा हे सिद्ध होते.

येथे साप नाहीत असे कोणी सांगितले तर ते परोक्षज्ञान. त्या परोक्षज्ञानाने त्या ठिकाणी रज्जू पाहून सापाच्या होणाऱ्या प्रत्यक्ष भ्रमाची निवृत्ती होणार नाही.

'पश्वादिभिश्चाविशेषात्'—दण्डा उगारून येणाऱ्या मनुष्याला पाहून पशू भीतीने पळ काढतात, व हातात गवत घेऊन येणाऱ्याकडे खुशीने जातात. विचारवंतही तसेच वागतात.

आत्म्याचा अध्यस्त स्वरूपात प्रत्यय येतो म्हणून त्याच्या विषयीची जिज्ञासा समुचित ठरते.

न चार्हतमतानुसारेणाहंप्रत्ययप्रामाण्यायात्मनो देहपरिमाणत्वमङ्गीकरणीयमिति सांप्रतम्, मध्यमपरिमाणस्य सावयवत्वेन देहादिवदनित्यत्वेन कृतहानाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् । अथैतद्दोषपरिजिहीर्षयावयवसमुदाय आत्मेत्यभ्युपगम्येत तदा वक्तव्यम् — किं प्रत्येकमवयवानां चैतन्यं संघातस्य वा । नाद्यः, बहूनां चेतनानामहमहमिकया प्रधानभावमनुभवतामैकमत्याभावेन समसमयं विरुद्धदिक्क्रियतया शरीरस्यापि विशरणनिष्क्रियत्वयोरन्यतरापातात् । द्वितीयेऽपि संघातापत्तिः किं शरीरोपाधिकी स्वाभाविकी यादृच्छिकी वा । नाद्यः, एकस्मिन्नवयवे छिन्ने चिदात्मनोऽप्यवयवश्छिन्न इत्यचेतनत्वापातात् । न द्वितीयः, अनेकेषामवयवानामन्योन्यसाहित्यनियमादर्शनात् । न तृतीयः, संश्लेषवद्विश्लेषस्यापि यादृच्छिकत्वेन सुखेन वसतामकस्मादचेतनत्वप्रसङ्गात् ।

आणि 'अहम' प्रत्ययाचे प्रामाण्य सिद्ध करण्यासाठी जैनमताला अनुसरून देहाइतकेच आत्म्याचे परिमाण आहे असे मान्य करणे समुचित नाही. कारण आत्मा मध्यम आकाराचा असल्यास तो अवयवांनी युक्त आहे असे ठरून देहादीप्रमाणेच तो अनित्य होईल आणि त्यामुळे केलेल्या कर्माच्या फलाची अप्राप्ती व न केलेल्या कर्माचा फलोपभोग असा प्रसंग उद्भवेल. आता हा दोष टाळण्यासाठी अवयवांचा समूह म्हणजे आत्मा हे मत स्वीकारले तर पुढील प्रश्नाचे उत्तर दिले पाहिजे — चैतन्य प्रत्येक अवयवात (स्वतंत्रपणे) असते की त्यांच्या समूहातच? पहिला पर्याय संभाव्य नाही. कारण, पुष्कळ चैतन्ये असता त्यांच्यात चढाओढीने प्राधान्य निर्माण होऊन एकमत न झाल्याकारणाने एकाच वेळेस विरुद्ध दिशांना कार्य करण्याचा प्रसंग उद्भवून शरीर सुद्धा एक तर विघटित होऊन जाईल किंवा ते निष्क्रिय बनून राहील. दुसऱ्या पर्यायात सुद्धा असा प्रश्न उपस्थित होतो की अवयवांचा संघात होणे ही क्रिया शरीररूपी उपाधीने घडून येणारी अशी आहे की ती स्वाभाविक आहे की यदृच्छेने घडून येणारी अशी आहे? पहिला पर्याय स्वीकार्य नाही. कारण, शरीराचा एक अवयव तुटल्यास चेतन आत्म्याचा सुद्धा अवयव तुटला असे होऊन (आत्मा शरीराप्रमाणेच) अचेतन आहे असे ठरेल. दुसरा पर्याय स्वीकार्य नाही. कारण, अनेक अवयव (स्वभावतःच) एकमेकांच्या बरोबर असतात असा नियम दिसून येत नाही. तिसरा पर्यायही स्वीकार्य नाही. कारण, एकत्र येण्याची क्रिया जशी यादृच्छिक तशी

विघटनाची क्रिया सुद्धा यादृच्छिक असे ठरून सुखाने कालक्रमण करीत असता एकाएकी अचेतन होण्याचा प्रसंग उद्भवेल.

'कृतहान-इ'—वर आर्हतदर्शनात बौद्धांच्या क्षणिकत्ववादाचे खंडन करताना जैनांनी स्वतःच ह्या युक्तिवादाचा अवलंब केलेला आढळतो. प्रस्तुत ठिकाणी आत्मा शरीराप्रमाणेच अनित्य ठरल्यास हा दोष उद्भवेल असे म्हटले आहे. युक्तिवादाचे स्वरूप तेच आहे.

न चाणुपरिमाणत्वमात्मनः शङ्कनीयम्, स्थूलोऽहं कृशोऽहमिति प्रत्ययानुपपत्तेः ।

आणि (आत्मप्रत्ययाच्या मर्यादिततेच्या उपपत्तीसाठी) आत्मा परमाणूच्या आकाराचा आहे अशी शंका घेता येणार नाही. कारण, त्याने मी स्थूल आहे, मी कृश आहे ह्या प्रत्ययांची उपपत्ती लागणार नाही.

न च विज्ञानात्मभाषिणां नैष दोषः विशुद्धसावयवत्वाभावादिति गणनीयम्, यः सुषुप्तः सोऽहं जागर्मीति स्थिरगोचरस्याहमुल्लेखस्य क्षणभङ्गिविज्ञानगोचरत्वे अतस्मिंद्वद्विरूपमिथ्याध्यासस्य तदवस्थानात् । तदनेन कृशोऽहं कृष्णोऽहमित्यादीनां प्रख्यानानां बुद्ध्या सरूपताख्यानेनौपचारिकत्वं प्रत्याख्यातम्, तद्व्यापकभेदभानासंभवस्य प्रागेव प्रपञ्चितत्वात् ।

आणि विज्ञान हाच आत्मा असे प्रतिपादन करणाऱ्या बौद्धांच्या मतात ('अहम्' प्रत्यय अध्यस्त आत्म्याचा आहे) हा दोष उत्पन्न होत नाही, कारण (त्या विज्ञानात) विशुद्ध अवयवांचा अभाव असतो, असे समजता येणार नाही. कारण, 'जो मी झोपलो होतो तो मी आता जागा झालो आहे' असा स्थिरस्वरूपाच्या वस्तूविषयीचा 'अहम्' ने होणारा प्रत्यय एका क्षणानंतर नष्ट होणाऱ्या ज्ञानाच्या कक्षेत आहे असे ठरून, तसे नसलेल्याविषयी तसे ते आहे या स्वरूपाचा मिथ्याज्ञानरूपी अध्यास त्या प्रत्ययात विद्यमान असतो. तसेच ह्या युक्तिवादाने मी कृश आहे, मी काळा आहे इत्यादी प्रत्यय हे बुद्धीने त्यांचे रूप धारण केल्याने अवगत होतात म्हणून ते औपचारिक होत ह्या मताचे (सुद्धा) खंडन होते. औपचारिकतेला व्यापक म्हणून आवश्यक असणाऱ्या भेदाच्या प्रतीतीचा संभव नाही असे मागेच विस्ताराने प्रतिपादिले आहे.

विज्ञानस्वरूपी आत्म्यात अवयव विशुद्ध म्हणजे बाह्य पदार्थांतल्याप्रमाणे मूर्तस्वरूप नसतात, तेव्हा त्याच्या येणाऱ्या 'अहम्' प्रत्ययात अध्यस्तता असणार नाही असे बौद्धांतर्फे सांगण्यात आले, तर त्यावर असे उत्तर दिले आहे की 'अहम्' प्रत्यय झोपी जाण्यापासून जागा होईपर्यंतच्या दीर्घ कालावधीत एकाच स्थिर रूपात विद्यमान असणाऱ्या पदार्थाविषयी आहे, तर या उलट ज्ञान क्षणानंतर नष्ट होणारे असे आहे; तेव्हा तो प्रत्यय विज्ञानरूपी आत्म्याचा नसून अध्यस्त आत्म्याचाच आहे हे स्पष्ट होते. बौद्धांचे दुसरे असेही मत आहे की बाह्य पदार्थ वास्तविक अस्तित्वात नसून बुद्धीच त्यांचा आकार धारण करते. याचा अर्थ ते पदार्थ बुद्धीवर उपचाराने आरोपित केले जातात असा होतो. परंतु यासाठी भेदभान म्हणजे बुद्धी व ते पदार्थ यांच्या भिन्नतेचे ज्ञान झालेले असणे आवश्यक आहे. ते या मतात शक्य नाही, म्हणून त्या मतानुसार येणारा अहम् प्रत्यय सुद्धा अध्यासरूपच.

'प्रागेव'—आत्ताच दोनतीन परिच्छेदांपूर्वी.

तथा च प्रयोगः – विमतं शास्त्र विषयप्रयोजनसहितम्, आविद्यकबन्धनिवर्तकत्वात्, सुप्तोत्थितबोधवत् । यथा स्वप्नावस्थायां मायापरिकल्पितयोषादिकृतबन्धनिवर्तकस्य सुप्तोत्थितबोधस्य मन्दिरमध्ये सुखेन शय्यायामवतिष्ठमानो देहो विषयः तस्य सुप्तबोधेनानिश्चयात्, स्वप्नमायाबिजृम्भितानर्थनिवृत्तिः प्रयोजनम्, एवं मननादिजन्यपरोक्षज्ञानद्वारेणाध्यासिककर्तृत्वभोक्तृत्वाद्यनर्थनिषेधकस्य शास्त्रस्य सच्चिदानन्दैकरसं प्रत्यगात्मभूतं ब्रह्म विषयः तस्याहमनुभवेनानिश्चयात्, अध्यासनिवृत्तिः प्रयोजनम् । तथा चाफलत्वादिति हेतुरसिद्ध इति सिद्धम् । तदुक्तम् –

श्रुतिगम्यात्मतत्त्वं तु नाहंबुद्ध्यावगम्यते ।
अपि खे कामतो मोहा नात्मन्यस्तविपर्यये ॥ इति ।

तेव्हा पुढीलप्रमाणे अनुमान मांडता येईल – विवादाचा विषय असलेले (वेदान्त) शास्त्र विषय आणि प्रयोजन यांनी युक्त आहे (प्रतिज्ञा), अविद्येने निर्माण केलेल्या बंधाची निवृत्ती करणारे ते आहे म्हणून (हेतु), निद्रेनंतर जागे झाल्यावर होणाऱ्या बोधाप्रमाणे (उदाहरण) ज्याप्रमाणे स्वप्न पडत असणाऱ्या अवस्थेमध्ये मायेने निर्माण केलेल्या स्त्री वगैरेंनी केलेल्या बधाची निवृत्ती करणाऱ्या झोपेतून जागे झाल्यानंतरच्या बोधाचा शयनमंदिरात सुखाने बिछान्यावर पडून असलेला देह हा विषय असतो, कारण झोपेतील प्रतीती त्याच्या स्वरूपाविषयी निश्चिती झालेली नसते, आणि स्वप्नातील मायेने घडवून आणलेल्या अनर्थाची निवृत्ती हे त्या बोधाचे प्रयोजन असते, त्याप्रमाणे मनन आदींनी उत्पन्न होणाऱ्या परोक्ष ज्ञानाच्या द्वारा अध्यासरूप असलेल्या कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादी अनर्थांचा निषेध करणाऱ्या ह्या शास्त्राचा सत्, चित्, आनंद अशी एकमात्र अनुभूती असलेले आणि जीवात्मरूप झालेले ब्रह्म हा विषय आहे, कारण 'अहम्'च्या अनुभवाने त्याचे स्वरूप निश्चित होत नाही, आणि अध्यासाची निवृत्ती हे या शास्त्राचे प्रयोजन आहे. आणि म्हणून (पूर्वपक्षाने मागे प्रस्तुत केलेल्या अनुमानातील) 'अफलत्वात्' हा हेतु स्वरूपासिद्ध आहे हे सिद्ध होते, म्हणून म्हटले आहे – 'श्रुतीच्या द्वारा ज्याचे ज्ञान होते ते आत्मतत्त्व अहम्प्रत्ययाने ज्ञात होत नाही. एखादवेळेस आकाशात कामनावशात मोहात्मक भ्रम उत्पन्न होतील, पण मिथ्याज्ञानाची निवृत्ती झालेल्या आत्म्यात मोह उत्पन्न हाणार नाहीत.'

आत्म्याविषयी भिन्न मते

इतोऽयमसंदिग्धत्वादिति हेतुरप्यसिद्ध इति सिद्धम् । यद्यपि सर्वः प्राणी प्रत्यगात्मास्तित्वं प्रत्येत्यहमस्मीति, न कश्चिदपि नाहमस्मीति विप्रतिपद्यते, प्रत्यगात्मैव ब्रह्म 'तत्त्वमसि (छां. उ. ६·८·७)' इति सामानाधिकरण्यात्, तस्मादात्मतत्त्वमसंदिग्धं सिद्धम्, तथापि धर्मं प्रति विप्रतिपन्ना बहुविधा इति न्यायेन विशेषप्रतिपत्तिरुपपद्यत एव । तथा हि चैतन्यविशिष्टं देहमात्मेति लोकायता मन्यन्ते । इन्द्रियाण्यात्मेत्यन्ये । अन्तःकरणमात्मेत्यपरे । क्षणभङ्गुरं संतन्यमानं विज्ञानमात्मेति बौद्धा बुध्यन्ते । देहपरिमाण आत्मेति जैना जिनाः प्रतिजानते । कर्तृत्वादिविशिष्टः परमेश्वराद्भिन्नो जीवात्मेति नैयायिकादयो वर्णयन्ति । द्रव्यबोधस्वभावमात्मेत्याचार्याः परिचक्षते । भोक्तैव केवलं न कर्तेति सांख्याः संगिरन्ते । चिद्रूपः कर्तृत्वादिरहितः परस्मादभिन्नः प्रत्यगात्मेत्यौपनिषदा भाषन्ते । एवं प्रसिद्धे धर्मिणि विशेषतो विप्रतिपत्तौ

तद्विशेषसंशयो युज्यते । तथा च संदेहसंभवाज्जिज्ञास्यत्वं ब्रह्मणः सिद्धम् । तदित्थं ब्रह्मणो विचार्यत्वसंभवेन तद्विचारात्मकं ब्रह्ममीमांसाशास्त्रमारम्भणीयमिति युक्तम् ।

'जन्माद्यस्य यतः (ब्र. सू. १·१·२)' इत्यादिसर्वस्य शास्त्रस्यैतद्विचारापेक्षत्वाच्छास्त्रप्रथमाध्यायसंगतमिदमधिकरणम् ।

ह्या (पुढील) कारणास्तव 'असंदिग्धत्वात्' हा (पूर्वपक्षात मागे प्रस्तुत झालेल्या दुसऱ्या अनुमानातील) हेतु सुद्धा स्वरूपासिद्ध आहे हे सिद्ध होते. जरी प्रत्येक प्राण्याला 'मी आहे' असा अन्तरात्म्याच्या अस्तित्वाचा प्रत्यय येतो, कोणालाही मी नाही' असा विरुद्ध प्रत्यय येत नाही, आणि 'तत्त्वमस्ति' यातील सामानाधिकरण्यामुळे अन्तरात्मा म्हणजेच ब्रह्म, म्हणून आत्मतत्त्व संदिग्ध नाही हे सिद्ध होते, तरी '(पदार्थाच्या) धर्मांविषयी अनेक प्रकारची भिन्न मते प्रचलित होतात' ह्या न्यायाने आत्म्याच्या विशेष धर्मांविषयी ज्ञान करून घेणे उपपन्नच आहे. (ही भिन्न मते) या प्रकारची चैतन्याने विशिष्ट असलेला देह म्हणजे आत्मा असे लोकायतिक मानतात. दुसरे कोणी इंद्रिये म्हणजेच आत्मा असे मानतात, तर आणखी इतरांच्या मते अंतःकरण म्हणजे आत्मा. क्षणभंगुर, संतत प्रवाहरूप विज्ञान म्हणजे आत्मा असे बौद्ध समजतात. आत्मा देहाच्या आकाराचा आहे असे जैन तीर्थंकर प्रतिपादन करतात. कर्तृत्व आदी गुणांनी युक्त, परमेश्वराहून भिन्न जीवात्मा (हाच आत्मा) असे नैयायिकप्रभृती त्याचे वर्णन करतात. आत्मा द्रव्यस्वरूप आणि ज्ञानस्वरूप असा दोन्ही प्रकारचा आहे असे आचार्य (कुमारिलभट्ट) म्हणतात. आत्मा केवळ भोक्ताच आहे, कर्ता नाही असे सांख्यांचे म्हणणे आहे. चित्-स्वरूपाचा, कर्तृत्व आदी गुणांनी रहित, परमात्म्याहून भिन्न नसलेला अन्तरात्मा (म्हणजे आत्मा) असे वेदान्ती सांगतात. याप्रमाणे प्रसिद्ध धर्मीच्या (आत्म्याच्या) संबंधात विशेष धर्मांविषयी मतभिन्नता असल्यामुळे त्याच्या विशेष धर्मांविषयीचा संशय उचित ठरतो. आणि म्हणून संदेह संभवत असल्यामुळे ब्रह्म हा जिज्ञासेचा विषय होऊ शकतो हे सिद्ध होते. तर याप्रमाणे ब्रह्म विचाराचा विषय संभाव्य असल्याकारणाने तो विचार करणाऱ्या ब्रह्ममीमांसाशास्त्रास प्रारंभ करावा हे योग्यच आहे.

'ह्या जगताचा जन्म आदी (जन्म, स्थिति, प्रलय) ज्यापासून होतात (ते ब्रह्म)' इत्यादी सर्व शास्त्र ह्या ब्रह्माच्या विचाराला वाहिलेले आहे, तेव्हा हे पहिले अधिकरण पहिल्या अध्यायाच्या विषयाशी संबद्ध आहे.

अधिकरणाचा पाचवा अवयव संगति. त्याचा निर्देश शेवटच्या वाक्यात केला आहे.

ब्रह्माविषयी श्रुति प्रमाण

नन्वित्थंभूते ब्रह्मणि किं प्रमाणं प्रत्यक्षमनुमानमागमो वा । न कदाचित्तत्र प्रत्यक्षं श्रमते, अतीन्द्रियत्वात् । नाप्यनुमानम् व्याप्तस्य लिङ्गस्याभावात् । नाप्यागमः 'यतो वाचो निवर्तन्ते (तै. उ. २·१·१)' इति श्रुत्यैवागमगम्यत्वनिषेधात् । उपमानादिकमशक्यशङ्कम्, नियतविषयत्वात् । तस्माद्ब्रह्मणि प्रमाणं न संभवतीति चेत्, मैवं वोचः, प्रत्यक्षाद्यसंभवेऽप्यागमस्य सत्त्वात् । 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इति वाग्गोचरत्वनिषेधात्कथमेतदिति चेत्, श्रुतिरेव निषेधति वेदान्तवेद्यत्वं ब्रह्मणः श्रुतिरेव विधत्ते । न हि वेदप्रतिपादितेऽर्थेऽनुपपन्ने वैदिकानां बुद्धिः खिद्यते, अपि तु तदुपपादनमार्गमेव विचारयति । तस्मादुभयमपि

प्रतिपादनीयम् । विषयत्वनिषेध– कानि वाक्यानि वाक्यजन्यवृत्तिव्यक्तस्फुरणलक्षणफलासंभवविवक्षया प्रवृत्तानि । विषयत्वबोधकानि तु वृत्तिजन्यावरणभङ्गलक्षणफलसंभवविवक्षया । तदुक्तं भगवद्भिः–

अनाधेयफलत्वेन श्रुतेर्ब्रह्म न गोचरः ।
प्रमेयं प्रमितौ तु स्यादात्माकारसमर्पणात् ॥इति ।
न प्रकाश्यं प्रमाणेन प्रकाशो ब्रह्मणः स्वयम् ।
तज्जन्यावृतिभङ्गत्वात्प्रमेयमिति गीयते ॥इति च ।

आक्षेप–अशा प्रकारच्या ब्रह्माविषयी कोणते प्रमाण आहे, प्रत्यक्ष, अनुमान की आगम (श्रुति)? त्या बाबतीत प्रत्यक्षप्रमाण केव्हाही प्रवृत्त होणार नाही. कारण, ब्रह्म इंद्रियगोचर नाही. अनुमान सुद्धा शक्य नाही. कारण, ब्रह्माने व्याप्य अशा लिंगाचा अभाव आहे. श्रुती सुद्धा प्रमाण होऊ शकत नाही. कारण, 'ज्यापासून वाणी परत फिरते' यात श्रुतीनेच ब्रह्म श्रुतीने ज्ञात होते या मताचे निराकरण केले आहे. उपमानादी इतर प्रमाणांची तर शंका घेणे सुद्धा शक्य नाही. कारण त्यांचे विषय मर्यादित आहेत. तेव्हा ब्रह्माच्या संबंधात प्रमाण संभवत नाही – असा आक्षेप घेतला तर, तो घेता येणार नाही. कारण, प्रत्यक्षादी इतर प्रमाणे संभाव्य नसली तरी आगमप्रमाण आहेच. यावर 'ज्यापासून वाणी परत फिरते' यात ब्रह्म वाणीच्या कक्षेत नसल्याचे प्रतिपादन केले असता आगम कसे काय प्रमाण असू शकेल अशी शंका घेतली तर तिचे समाधान असे की ब्रह्म उपनिषदांनी जाणले जाते हे श्रुतीच नाकारते आणि ते उपनिषदांनी जाणले जाते असे श्रुतीच प्रतिपादन करते. वेदांनी प्रतिपादित केलेला अर्थ उपपन्न नसला तर वेद जाणणाऱ्यांची बुद्धी त्याच्यापुढे हार खात नाही, तर त्याची उपपत्ती लावण्याच्या मार्गाचाच विचार करते. तेव्हा दोन्ही प्रकारच्या वचनांची उपपत्ती लावली पाहिजे. ब्रह्म त्यांच्या ज्ञानाचा विषय आहे हे नाकारणारी श्रुतिवचने वाक्यांनी उत्पन्न होणाऱ्या वृत्तीत (ज्ञानात) स्पष्टपणे साक्षात्कार होण्याच्या स्वरूपाच्या फलाचा संभव नाही हे सांगण्याच्या उद्देशाने प्रवृत्त झाली आहेत. परंतु ते ज्ञानाचा विषय आहे असे प्रतिपादन करणारी वचने त्या वाक्यज्ञानाने उत्पन्न होणाऱ्या (अज्ञानमूलक) आवरणाचा नाश ह्या फलाचा संभव आहे हे सांगण्याच्या उद्देशाने. म्हणून भगवंतांनी म्हटले आहे – '(साक्षात्काररूपी) फल (श्रुतिवचनाने) उत्पन्न होण्यासारखे नसल्यामुळे ब्रह्म श्रुतीच्या कक्षेत येत नाही. तथापि ते ज्ञानात आपला आकार समपण करीत असल्यामुळे ज्ञेय होते.' तसेच 'ब्रह्म कोणत्याही प्रमाणाने प्रकाशित होण्यासारखे नाही, ब्रह्म स्वतःच प्रकाशरूप आहे. त्या (श्रुतिवचनरूप) प्रमाणाने उत्पन्न होणाऱ्या आवरणनाशामुळे ते ज्ञेय असे म्हटले जाते.'

ब्रह्मज्ञानाचे दोन अवयव आहेत – एक, अज्ञानरूपी आवरणाचा नाश आणि दुसरा, ब्रह्माचे व्यक्त स्फुरण अथवा साक्षात्कार. श्रुतिवचनांनी फक्त पहिले कार्य साधते, दुसरे नाही. तेव्हा ब्रह्मज्ञानाचे प्रतिपादन करणारी वचने पहिल्या आवरणनाशासंबंधी आहेत आणि त्याची शक्यता नाकारणारी वचने साक्षात्कारासंबंधी आहेत अशा तऱ्हेने विरोधपरिहार करता येतो.

सिद्ध अर्थाविषयी वेदप्रामाण्य : आक्षेप

ननु स्यादेष मनोरथो यदि सिद्धेऽर्थे वेदस्य प्रामाण्यं सिध्येत्, संगतिग्रहणायत्तत्वात्प्रामाण्यनिश्चयस्य, संगतिग्रहणस्य च वृद्धव्यवहारायत्तत्वात्, वृद्धव्यवहारस्य च लोके कार्यैकनियतत्वात् । न ह्यस्ति संभवः

शब्दानां कार्येऽर्थे संगतिग्रहः सिद्धार्थाभिधायकत्वं तत्र वा प्रामाण्यमिति । न हि तुरङ्गत्वे गृहीतसंगतिकं तुरङ्गपदं गोत्वमाचष्टे तत्र वा प्रामाण्यं भजते । तस्मात्कार्यगृहीतसंगतिकांना कार्य एव प्रामाण्यम् ।

(मीमांसकांनी घेतलेला) आक्षेप – हा (तुमचा विरोधपरिहाराचा) मनोरथ तरच सफल होईल जर सिद्ध वस्तूविषयी वेद प्रमाण आहेत हे सिद्ध होईल. कारण, प्रामाण्याची निश्चितता (शब्द व अर्थ यांमधील) संबंधाच्या ज्ञानावर अवलंबून असते, त्या संबंधाचे ज्ञान वृद्धांच्या व्यवहारावर अवलंबून असते आणि लोकांत वृद्धव्यवहार फक्त कार्य (करावयाची असलेल्या) गोष्टीशीच निगडित असतो. असा संभव नाही की शब्दांच्या कार्य अर्थाशी असलेल्या संबंधाचे ज्ञान व्हावे (आणि तरीही) त्यांनी सिद्ध अर्थाचा बोध करून द्यावा अथवा त्या संबंधात ते प्रमाण मानले जावेत. तुरंगत्वाच्या अर्थाशी ज्याचा संबंध अवगत झाला आहे तो तुरंग शब्द गोत्व अर्थांचा वाचक होत नाही किंवा त्यासंबंधात प्रमाण मानला जात नाही. म्हणून ज्यांचा संबंध कार्य वस्तूंशीच अवगत होतो ते शब्द कार्य वस्तूंच्याच बाबतीत प्रमाण होत.

बालकाला शब्दांच्या अर्थाचे ज्ञान वृद्धव्यवहारापासून होते. ज्येष्ठ वृद्धाने 'गामानय' असे म्हटल्यावर मध्यम वृद्धाने गाय आणलेली पाहून व नंतर 'गां बधान' म्हटल्यावर तिला बांधलेली पाहून 'गो' म्हणजे अमुक प्रकारचा प्राणी असा अर्थ बालकाला अवगत होतो तसेच 'गामानय' व 'अश्वमानय' ह्या वाक्यांनंतर होणाऱ्या क्रिया पाहून त्याला 'आनय' चा अर्थ कळतो हा वृद्धव्यवहार सर्वस्वी कार्य वस्तूंविषयी आहे, कारण आनयन, बंधन इत्यादी क्रियांशी तो निगडित आहे.

तुरंग शब्दाचा अर्थ वृद्धव्यवहारावरून कळल्यावर त्या व्यवहाराशी असंबद्ध व कार्य नसलेल्या गो पदार्थांचा बोध त्या शब्दाने होणार नाही.

ननु मुखविकासादिलिङ्गाद्धर्षहेतुं प्रसिद्धार्थमनुमाय यत्र शब्दस्य संगतिग्रहो यथा 'पुत्रस्ते जातः' इत्यादिषु तत्रावश्यं कार्यमन्तरेणैव शब्दस्य सिद्धेऽर्थे प्रामाण्यमाश्रीयत इति चेत्, न, पुत्रजन्मवदेव प्रियासुखप्रसवादेरनेकस्य हर्षहेतोरुपस्थीयमानत्वेन परिशेषावधारणानुपपत्तेः । 'पुत्रस्ते जातः' इत्यादिषु सिद्धार्थपरेषु प्रयोगेषु 'द्वारं द्वारम्' इत्यादिवत्कार्याध्याहारेण प्रयोगोपपत्तेश्च ।

(वेदान्त्यांची) यावर शंका – ज्या ठिकाणी चेहरा प्रफुल्लित होणे इत्यादी चिन्हांमुळे हर्षाचे कारण असणाऱ्या प्रसिद्ध गोष्टीचे अनुमान करून शब्दाच्या अर्थाशी असणाऱ्या संबंधाचे ज्ञान होते, – उदाहरणार्थ, 'तुला मुलगा झाला आहे' इत्यादी वाक्यांत – त्या ठिकाणी कार्य नसताही सिद्ध वस्तूच्या बाबतीतही शब्दाच्या प्रामाण्याचा अवश्य आधार घेतला जातो, अशी शंका घेतली, तर तसे नाही. पुत्रजन्माप्रमाणेच प्रियेची सुखाने झालेली प्रसूती इत्यादी हर्षाची अनेक कारणे उपस्थित होत असल्याकारणाने (इतर कारणांचा परिहार करून पुत्रजन्म हेच) अवशिष्ट कारण समजणे उपपन्न नाही. शिवाय, 'तुला मुलगा झाला आहे' इत्यादी सिद्ध गोष्टीसंबंधीच्या शब्दप्रयोगांत 'दार, दार' या प्रयोगातल्याप्रमाणे कार्य गोष्टीचा अध्याहार समजून त्या शब्दप्रयोगांची उपपत्ती लावता येईल.

सिद्ध गोष्टीचा (उदा., पुत्रजन्माचा) निर्देश करणारी वाक्ये सुद्धा प्रमाण मानली पाहिजेत असे वेदान्त्यांचे म्हणणे. मीमांसकांच्या मते वाक्यात कार्य (करावयाची असलेल्या) गोष्टीचा निर्देश असेल तरच ते प्रमाण. 'पुत्रस्ते जातः' यात काही करावयाचे असल्याचा निर्देश नाही. त्यात जर 'इति जानीहि' अशा तऱ्हेचे शब्द अध्याहृत धरले तर मात्र ते वाक्य

जाणण्याच्या क्रियेसंबंधी म्हणजे कार्य गोष्टीविषयी होऊ शकेल. 'द्वारं द्वारम्' ह्या वाक्यात 'पिधेहि (बंद कर)' हे अध्याहृत धरता येते.

शास्त्रत्वप्रसिद्धया च न वेदान्तानां सिद्धार्थपरत्वम्, प्रवृत्तिनिवृत्तिपराणामेव वाक्यानां शास्त्रत्वप्रसिद्धेः । तदुक्तं भट्टाचार्यैः—

प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा ।
पुंसां येनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते ॥ इति ।

न चैतेषां स्वरूपपरत्वे प्रयोजनमस्ति, श्रुतवेदान्तार्थस्यापि पुंसः सांसारिकधर्माणामनिवृत्तेः । तस्माद्वेदान्तानामप्यात्मा ज्ञातव्य इति समाम्नातेन विधिनैकवाक्यतामाश्रित्य कार्यपरतैवाश्रयणीयेति सिद्धम् । ततश्च केवलसिद्धरूपे ब्रह्मणि वेदान्तानां प्रामाण्यं न सिध्यतीति चेत्—

तसेच, शास्त्र म्हणून प्रसिद्ध असल्याकारणाने वेदान्तग्रंथ सिद्ध अर्थाच्या विषयी असू शकणार नाहीत. कारण जी वाक्ये प्रवृत्तिपर अथवा निवृत्तिपर असतात तीच शास्त्र होत हे प्रसिद्ध आहे. आचार्य कुमारिलभट्टांनी तसे म्हटले आहे — 'नित्य श्रुतिद्वारा अथवा मानवनिर्मित स्मृतिद्वारा, ज्याने पुरुषांना प्रवृत्तीचा अथवा निवृत्तीचा उपदेश केला जातो त्याला शास्त्र असे म्हणतात.' शिवाय ही वेदान्तवाक्ये (सिद्ध वस्तूच्या) स्वरूपाचे वर्णन करणारी असली तर त्यांचे काही प्रयोजन नाही. कारण त्यांचा अर्थ समजल्यानंतरही पुरुषाच्या सांसारिक धर्मांची निवृत्ती होत नाही. तेव्हा वेदान्तवाक्यांची सुद्धा 'आत्म्याचे ज्ञान करून घ्यावे' यात सांगितलेल्या विधीशी एकवाक्यता आहे असे समजून ती कार्य वस्तूविषयीच आहेत असे समजणे आवश्यक आहे हे सिद्ध होते. आणि म्हणून केवळ सिद्ध स्वरूपाच्या ब्रह्माच्या संबंधात वेदान्तवाक्यांचे प्रामाण्य सिद्ध होत नाही, असा आक्षेप घेतला तर —

आक्षेपाला उत्तर

अत्र प्रतिविधीयते । न तावत्सिद्धे व्युत्पत्त्यसिद्धिः, प्रागुन्नीतया नीत्या 'पुत्रस्ते जातः इति वाक्यात्सिद्धपरादपि व्युत्पत्तिसिद्धेः । न च परिशेषावधारणानुपपत्तिः प्रियासुखप्रसवादेरपि संभावादिति भणितव्यम्, पुत्रपदाङ्कितपटप्रदर्शनवत्प्रियासुखप्रसवादिसूचकाभावात् । पुत्रजन्मैव तत्सूचकमिति चेत् प्रथमप्रतीतपुत्रजन्मपरित्यागे कारणाभावात्, पुत्रजननस्यैवाधिकानन्दहेतुत्वाच्च ।

पुत्रोत्पत्तिविपत्तिभ्यां नापरं सुखदुःखयोः ।

इति विद्यमानत्वात् । तथा चाचकथच्चित्सुखाचार्यः—

दृष्टचैत्रसुतोत्पत्तेस्तत्पदाङ्कितवाससा ।
वार्ताहरेण यातस्य परिशेषविनिश्चितेः ॥इति ।

या आक्षेपाचे निवारण करतो. सिद्ध पदार्थाच्या संबंधात शब्दाच्या अर्थाचे ज्ञान (व्युत्पत्ति) होत नाही असे मुळीच नाही. कारण मागे वर्णन केलेल्या प्रक्रियेप्रमाणे 'तुला मुलगा झाला आहे' ह्या सिद्ध वस्तुविषयक वाक्यापासूनही शब्दार्थज्ञान सिद्ध होते. आणि असे म्हणता येणार नाही की प्रियेची सुखप्रसूती इत्यादी (हर्षाची इतर कारणे) संभाव्य असल्यामुळे (ती सोडून) अवशिष्ट असलेले (पुत्रजन्म हेच त्याचे कारण) समजणे उपपन्न नाही. कारण, पुत्राच्या उमटलेल्या पावलांनी अंकित झालेल्या वस्त्राच्या प्रदर्शनासारखे सुखप्रसूती आदीचे सूचक असे काही नसते. यावर पुत्रजन्म हेच त्याचे सूचक असे म्हटले तर प्रथम प्रतीत झालेल्या पुत्रजन्माचा (हर्षहेतु म्हणून) त्याग करण्याचे काही कारण नाही. शिवाय, पुत्रजन्मच आनंदास अधिक कारणीभूत होतो. 'पुत्रजन्मासारखे दुसरे सुख नाही आणि पुत्राच्या विपत्तीसारखे दुसरे दुःख नाही' अशी म्हणच प्रचलित आहे. आणि चित्सुखाचार्यांनी याप्रमाणेच कथन केले आहे– 'ज्याने चैत्राच्या मुलाचा जन्म झालेला पाहिला आहे तो (मैत्र) पुत्राच्या पावलांनी अंकित झालेले वस्त्र घेऊन जाणाऱ्या वार्ताहराबरोबर गेला असता (चैत्राच्या हर्षाचे कारण पुत्रजन्मच असे) परिशेषाने निश्चित करतो.'

'प्रागुन्नीतया नीत्या' यात वरील 'मुखविकासादिलिङ्गाद्धर्षहेतुं प्रसिद्धार्थमनुमाय' याचा निर्देश आहे.

यदुक्तं सिद्धार्थपदेषु कार्याध्याहार इति तदयुक्तम्, मुख्यार्थविषयतया सिद्धेऽपि प्रयोगसिद्धावध्याहारानुपपत्तेः । यदुक्तं शास्त्रत्वप्रसिद्ध्या च न स्वरूपपरत्वमिति तदप्ययुक्तम्, हितशासनादपि शास्त्रत्वोपपत्तेः । न च प्रयोजनाभावः, श्रुतमतवेदान्तजन्याद्वितीयात्मविज्ञानाभ्यासेन विद्योदये संसारनिदानाविद्यानिवृत्त्युपलक्षितब्रह्मात्मतालक्षणपरमपुरूषार्थसिद्धेः ।

असे जे म्हटले आहे की सिद्ध अर्थाविषयीच्या वचनांमध्ये कार्य अध्याहृत धरावे ते योग्य नाही. कारण, सिद्ध वस्तूच्या संबंधात, मुख्य अर्थाचा तो विषय असल्यामुळे, शब्दप्रयोग सिद्ध होत असता अध्याहृत धरणे योग्य नाही. तसेच, शास्त्र म्हणून प्रसिद्ध असल्याकारणाने वेदान्तवाक्ये स्वरूपवर्णनपर नाहीत असे जे म्हटले आहे ते सुद्धा योग्य नाही. कारण, हितकर गोष्टींचा उपदेश करण्याने सुद्धा शास्त्रत्व उपपन्न होते. आणि ह्या वाक्यांचे काही प्रयोजन नाही असे नाही. कारण, श्रवण आणि मनन केलेल्या वेदान्तवाक्यांनी उत्पन्न होणाऱ्या अद्वितीय आत्म्याच्या ज्ञानाच्या अभ्यासाने विद्येचा उदय झाला म्हणजे संसाराचे कारण असलेल्या अविद्येच्या निवृत्तीने उपलक्षित अशा ब्रह्मात्मैक्यस्वरूपाच्या परम पुरुषार्थाची सिद्धी होते.

न चात्र विधिः संभवति, विकल्पासहत्वात् । तथा हि – किं शाब्दज्ञानं विधेयं किं वा भावनात्मकमाहोस्वित्साक्षात्काररूपम् । नाद्यः, विदितपदार्थसंगतिकस्याधीतशब्दन्यायतत्त्वस्यान्तरेणापि विधिं शब्दादेवोपपत्तेः । नापि द्वितीयः, भावनाया ज्ञानप्रकर्षहेतुभावस्यान्वयव्यतिरेकसिद्धतया प्राप्तत्वेनाविधेयत्वात्, अप्राप्तप्रापकस्यैव विधित्वाङ्गीकारात् । तृतीये साक्षात्कारः किं ब्रह्मस्वरूपः किं वान्तःकरणपरिणामभेदः । नाद्यः, तस्य नित्यत्वेनाविधेयत्वात् । नापि द्वितीयः, आनन्दसाक्षात्काररूपतया फलत्वेनाविधेयत्वात् । तस्माज्ज्ञातव्य इत्यादीनामविधायकत्वात् 'अर्हे कृत्यतृचश्च (अष्टा.३·३·१६९)' इति कृत्यप्रत्ययानामर्हार्थे विधानादर्हार्थतैव व्याख्येया । तथा च सर्वेषां वेदान्तवाक्यानामुपक्रमोपसंहारदिषड्विधतात्पर्योपेतत्वान्नित्य-शुद्धबुद्धमुक्तस्वभावब्रह्मात्मपरत्वमास्थेयम् ।

आणि प्रस्तुत संबंधात विधि संभवत नाही. कारण, त्यामुळे पुढील विकल्पांची उपपत्ती लागत नाही. ते विकल्प असे – विधि शाब्दज्ञानाचा आहे की भावनेसंबंधी (निदिध्यासनासंबंधी) आहे की साक्षात्काराविषयी आहे? पहिला विकल्प संभाव्य नाही. कारण, शब्द आणि अर्थ यांच्यातील संबंधाचे ज्याला ज्ञान आहे आणि व्याकरण व मीमांसान्याय यांच्या तत्त्वांचे ज्याने अध्ययन केले आहे त्याला विधी शिवायही शब्दांपासूनच ज्ञान होते हे उपपन्न ठरते. दुसरा विकल्प सुद्धा संभाव्य नाही. कारण, अन्वय आणि व्यतिरेक यांच्या द्वारा भावना (निदिध्यासन) ज्ञानाच्या प्रकृष्टतेचा हेतू आहे हे सिद्ध असल्याकारणाने प्राप्त असल्यामुळे ती (भावना) विधीचा विषय होणार नाही. जे (दुसऱ्या प्रकारे) प्राप्त नाही ते प्राप्त करून देणारा तोच विधि हे मान्य झालेले आहे. तिसऱ्या विकल्पात पुन्हा प्रश्न असा की साक्षात्कार हा ब्रह्मस्वरूपाचा की अंतःकरणाचा केवळ एक प्रकारचा परिणाम? पहिला पर्याय स्वीकार्य नाही. कारण, ब्रह्म नित्य असल्यामुळे त्याच्याविषयी काही विधि होऊ शकत नाही. दुसरा पर्याय सुद्धा स्वीकार्य नाही. कारण, आनंदाचा साक्षात्कार असे त्या साक्षात्काराचे स्वरूप असल्यामुळे तो फलरूप ठरून विधीचा विषय होणार नाही. म्हणून 'ज्ञातव्यः' इत्यादी वचने विधीचे ज्ञान करून देणारी नसल्यामुळे 'अर्ह या अर्थी कृत्य प्रत्यय आणि तृच् प्रत्यय' ह्या पाणिनीच्या सूत्रात कृत्य प्रत्यय अर्ह (पात्र, योग्य) या अर्थी असल्याचे विधान असल्यामुळे तव्य-प्रत्यय योग्य या अर्थाचा आहे अशीच व्याख्या केली पाहिजे. म्हणून सर्व वेदान्तवाक्ये उपक्रम, उपसंहार आदी सहा प्रकारच्या तात्पर्यनिर्णायकांनी युक्त असल्यामुळे नित्य शुद्ध, बुद्ध, मुक्त ब्रह्मरूप आत्म्याविषयी आहेत असे निर्धारित केले पाहिजे.

भावना म्हणजे निदिध्यासन. 'यत्र भावना तत्र ज्ञानप्रकर्षः हा अन्वय आणि 'यत्र भावना नास्ति तत्र ज्ञानप्रकर्षः नास्ति' हा व्यतिरेक.

'फलत्वेन इ.'– उदा., स्वर्गरूपी फलाच्या संबंधात काही विधि सांगितला जात नाही.

'अहर्थिता'– म्हणजे 'ज्ञातव्यः' याचा अर्थ 'जाणावयास योग्य.'

निष्प्रदेशे परमाणौ प्रदेशवृत्तित्वेनाभिमतस्य संयोगस्य दुरुपपादनतया तन्निबन्धनस्य द्व्यणुकस्यासिद्धौ द्व्यणुकादिक्रमेणारम्भवादासंभावत्, अचेतनाया प्रकृतेर्महदादिरूपेण परिणामवादासंभवाच्च ख्यातिबाधान्यथानुपपत्त्यानिर्वचनीयः प्रपञ्चश्चिद्विवर्त इति सिध्दम् । स्वरूपापरित्यागेन रूपान्तरापत्तिर्विवर्त इति सत्यमिथ्याख्यावभास इति । अवभासोऽध्यास इति पर्यायः ।

ज्याला अवयव नाहीत अशा परमाणूच्या संबंधात अवयवांच्या ठिकाणी विद्यमान म्हणून मान्य असलेल्या संयोगाची उपपत्ती लावणे कठिण असल्यामुळे त्या संयोगाशी संबद्ध असलेल्या व्द्यणुकाची उत्पत्ती सिद्ध होत नाही, तेव्हा व्द्यणुक, त्र्यणुक इत्यादी क्रमाने (सृष्टीची उत्पत्ती होते हा वैशेषिकांचा) आरंभवाद संभाव्य नसल्याकारणाने, तसेच अचेतन प्रकृति महत् आदी रूपांत परिणत होते, हा (सांख्यांचा) परिणामवादही संभाव्य नसल्याकारणाने, ज्ञान व त्याचा बाध ह्या गोष्टींची दुसऱ्या प्रकारे उपपत्ती लागत नाही म्हणून प्रपंच हा अनिर्वचनीय असा चित्-स्वरूप ब्रह्माचा विवर्त आहे हे सिद्ध होते. स्वतःच्या मूळ रूपाचा त्याग न करता दुसऱ्या रूपात प्रतीती म्हणजे विवर्त, सत्याच्या ठिकाणी मिथ्या स्वरूपाचा अवभास (आभास). अवभास आणि अध्यास हे पर्यायवाचक आहेत.

'ख्यातिबाध'– प्रपंच खरा असे ज्ञान (ख्याति) सामान्य माणसांना होते. ज्ञानी लोकांच्या दृष्टीने त्या संसाराचा बाध होतो.

'स्वरूपापरित्यागेन इ.'– शुक्ति स्वतःचे रूप न सोडता रजताप्रमाणे भासते हा विवर्त, पहाणाऱ्याच्या दृष्टीने भ्रमाच्या स्वरूपाचा.

स चाध्यासो द्विविधः अर्थाध्यासो ज्ञानाध्यासश्चेति । तदुक्तम् –

प्रमाणदोषसंस्कारजन्यान्यस्य परात्मता ।
तद्धीश्चाध्यास इति हि द्वयमिष्टं मनीषिभिः ॥ इति ।

पुनरपि द्विविधोऽध्यासः निरुपाधिकसोपाधिकभेदात् । तदप्युक्तम् –

दोषेण कर्मणा वापि क्षोभिताज्ञानसंभवः ।
तत्त्वविद्याविरोधी च भ्रमोऽयं निरुपाधिकः ॥
उपाधिसंनिधिप्राप्तक्षोभाविद्याविजृम्भितम् ।
उपाध्यपगमापोह्यमाहुः सोपाधिकं भ्रमम् ॥ इति ।

तत्र स्वरूपेण कल्पितोऽहमाद्यध्यासो निरुपाधिकः । तदप्युक्तम् –

नीलिमेव वियत्येषा भ्रान्त्या ब्रह्मणि संसृतिः ।
घटव्योमेव भोक्तायं भ्रान्तो भेदेन न स्वतः ॥ इति ।

अत एव भाष्यकारः 'शुक्तिका रजतवदवभासते, एकश्चन्द्रः सद्वितीयवत्' इति निदर्शनद्वयमुदाजहार । शिष्टं शास्त्र एव स्पष्टमिति विस्तरभियोपरम्यते । एवं च दृग्दृश्यौ द्वावेव पदार्थाविति वेदान्तिनां सिद्धान्त इति सर्वमवदातम् ।

आणि तो अध्यास दोन प्रकारचा आहे, एक पदार्थाचा अध्यास आणि दुसरा ज्ञानाचा अध्यास. तसे म्हटले आहे – '(इंद्रियादी) प्रमाणांतील दोष व संस्कार यांनी उत्पन्न होणारी एकाची दुसऱ्याच्या स्वरूपात स्थिती आणि त्याचे ज्ञान असा दोन प्रकारचा अध्यास विद्वान मनुष्यांनी मान्य केला आहे.' अध्यास निरुपाधिक आणि सोपाधिक असा आणखी दोन प्रकारचा आहे. ते सुद्धा सांगितले आहे – 'दोषामुळे अथवा कर्मामुळे संचालित झालेल्या अज्ञानाने उत्पन्न होणारा आणि तत्त्वज्ञानाला विरोधी असा जो भ्रम तो निरुपाधिक अध्यास. उपाधीच्या संनिधीमुळे संचालित होणाऱ्या अविद्येच्या विलासाच्या स्वरूपाच्या आणि उपाधी दूर झाल्यावर नाहीसा होणाऱ्या भ्रमाला सोपाधिक अध्यास म्हणतात.' त्यांपैकी स्वतःच्या रूपात कल्पित होणारा 'अहम्' इत्यादी आभास हा निरुपाधिक. ते सुद्धा सांगितले आहे – 'ज्याप्रमाणे आकाशामध्ये निळा रंग भ्रांतिमूलक त्याप्रमाणे ब्रह्माच्या ठिकाणी संसार भ्रांतीमुळे भासमान होतो. (आणि) घटातील आकाशाप्रमाणे हा भोक्ता (जीव) भ्रमामुळे (ब्रह्माहून) भिन्न असा भासतो, वस्तुतः (तो भिन्न) नाही.' म्हणूनच भाष्यकार शंकराचार्यांनी 'शुक्तिका रजताप्रमाणे भासते' व 'एक चंद्र दुसऱ्या चंद्रासह असल्याप्रमाणे भासतो' अशी दोन उदाहरणे प्रस्तुत

केली आहेत. बाकीचे सर्व शास्त्रातच स्पष्ट आहे म्हणून विस्ताराच्या भीतीने थांबतो. तेव्हा याप्रमाणे दृक् (पहाणारा आत्मा) आणि दृश्य (प्रपंच) हे दोनच पदार्थ (एक सत्य, दुसरा मिथ्या) असा वेदात्यांचा सिद्धांत आहे हे सर्व स्वच्छ आहे.

शुक्तिकेवर रजताचा अध्यास हा अर्थाध्यास आणि आत्म्यावर त्या मिथ्याज्ञानाचा अध्यास हा ज्ञानाध्यास.

शुक्तिकेवर रजताचा किंवा आकाशावर निळ्या रंगाचा अध्यास हे निरुपाधिक अध्यास. घट ह्या उपाधीमुळे आकाशाहून भिन्न असा घटाकाशाचा अध्यास सोपाधिक. आत्म्याच्या ठिकाणी अहम् इत्यादीचा अध्यास किंवा ब्रह्माच्या ठिकाणी प्रपंचाचा अध्यास हे निरुपाधिक अध्यास. देह ह्या उपाधीमुळे ब्रह्माहून भिन्न असा जीवाचा अध्यास तो सोपाधिक अध्यास. शंकराचार्यांच्या उदाहरणांपैकी पहिले निरुपाधिक अध्यासाचे आणि दुसरे सोपाधिक अध्यासाचे.

मुळातील 'कल्पिताहम्' च्या जागी स्वीकृत 'कल्पितोऽहम्' पाठ अन्वयास अधिक .सुगम आहे.

अध्यासाच्या दृष्टांतावर आक्षेप

अत्र प्रभाकरः – शुक्तिका रजतवदवभासत इति दृष्टान्तो नेष्टः, रजतप्रत्ययस्य शुक्तिकालम्बनत्वानुपपत्तेः । तथा हि इदं रजतमिति प्रतीतौ शुक्तेरालम्बनत्वं पुरोदेशसत्तामात्रेणावलम्ब्यते, कारणत्वेन, भासमानत्वेन वा । नाद्यः, पुरोवर्तिनां लोष्टादीनामप्यालम्बनत्वप्रसङ्गात् । अथ कलधौतबोधकरणसंस्कारोद्बोधकारणत्वेन तद्द्वारा रजतज्ञानकारणत्वादालम्बनत्वं मन्यसे, तदपि न संगच्छते, चक्षुरादीनामपि कारणत्वेन विषयत्वापातात् । अथ भासमानतया विषयत्वमिष्यते, तदप्यश्लिष्टम् रजतनिर्भासस्य शुक्तिकालम्बनत्वानुपपत्तेः । यस्मिन् विज्ञाने यदवभासते तत्तदालम्बनम् । अत्रच कलधौतानुभवः शुक्तिकालम्बनत्वकल्पनायां विरुध्यते । तथा चाचकथन्न्यायवीथ्यां शालिकनाथः –

अत्र ब्रूमो य एवार्थो यस्यां संविदि भासते ।
वेद्यः स एव नान्यद्धि वेद्यावेद्यत्वलक्षणम् ॥
इदं रजतमित्यत्र रजतं त्ववभासते ।
तदेव तेन वेद्यं स्यान्न तु शुक्तिरवेदनात् ॥
तेनान्यस्यान्यथा भासः प्रतीत्यैव पराहतः ।
अन्यस्मिन्भासमाने हि न परं भासते यतः ॥
(प्रक. प. ४·२३-२५) इति ।

या ठिकाणी (मीमांसक) प्रभाकराने घेतलेला आक्षेप – शुक्तिका रजताप्रमाणे भासते हा दृष्टांत बरोबर नाही. कारण रजताच्या प्रतीतीचा आधार शुक्तिका असावी हे अनुपपन्न आहे. आम्ही विचारतो की 'हे रजत आहे' ह्या प्रतीतीमध्ये शुक्तीचा आधार आहे असे मानले जाते ते केवळ ती समोर विद्यमान आहे म्हणून की त्या प्रतीतीचे ती कारण आहे म्हणून की त्या प्रतीतीत ती भासमान होते म्हणून? पहिला पर्याय स्वीकार्य नाही. कारण मग समोर असलेले ढेकूळ वगैरे सुद्धा त्या प्रतीतीचा आधार होण्याचा प्रसंग उद्भवेल. आता (शुक्तिका) रजताचा बोध करून देणाऱ्या संस्काराच्या उद्बोधनास कारण होऊन तद्द्वारा रजताच्या प्रतीतीस कारणीभूत

होते म्हणून ती त्या प्रतीतीचा आधार असे तुम्ही मानले तर ते सुद्धा सुसंगत नाही. कारण, चक्षू वगैरे सुद्धा त्या प्रतीतीचे कारण असल्यामुळे तिचा विषय होतील, आता (शुक्तिका) प्रतीतीत भासमान होते म्हणून ती तिचा विषय असा विचार स्वीकारला तर तेही अयोग्य आहे. कारण, रजताची भासमानता शुक्तिकेवर अवलंबून असावी हे अनुपपन्न आहे. ज्या विज्ञानात जे भासमान होते तेच त्या ज्ञानाचे आलंबन (विषय). प्रस्तुत ठिकाणी शुक्तिका आलंबन आहे अशी कल्पना केली तर रजताच्या ज्ञानाशी ते विरुद्ध होईल. त्याप्रमाणे शालिकनाथाने प्रकरणपञ्चिकेत न्यायवीथी नावाच्या प्रकरणात म्हटले आहे – 'यासंबंधात आम्ही असे म्हणतो की ज्या संवित्तीत (प्रतीतीत) जो पदार्थ भासमान होतो तोच ज्ञानाचा विषय (वेद्य) होय. वेद्य काय आणि अवेद्य काय हे निश्चित करणारे दुसरे लक्षण नाही. "हे रजत आहे" ह्या प्रतीतीत रजत भासमान होते, तेव्हा तेच ज्ञानाचा विषय असेल; शुक्तिका नाही, कारण तिची प्रतीती होत नाही. म्हणून ज्याअर्थी एक पदार्थ भासमान होत असता दुसरा त्यात भासमान होत नाही त्याअर्थी एका पदार्थाचे दुसऱ्या प्रकारे भासमान होणे प्रतीतीनेच खंडित होते.'

या व पुढील अनेक परिच्छेदांत प्रभाकरकृत विवर्तवादाचे प्रदीर्घ खंडन व त्याच्या अख्यातिवादाचे विस्तृत विवरण आहे.

किं च मिथ्याज्ञानोत्पत्तौ सामग्री न समस्ति । किं केवलानीन्द्रियादीनि दोषदूषितानि वा । नाद्यः, तेषां समीचीनज्ञानजननसामर्थ्योपलम्भात् । अन्यथा समीचीनं रजतज्ञानं न कदाचिदुदयमासादयेत् । न द्वितीयः, दोषाणामौत्सर्गिककार्यप्रसवशक्तिप्रतिबन्धमात्रप्रभावत्वात् । न हि दुष्टं कुटजबीजं वटाङ्कुरं जनयितुमीष्टे । न वा तैलकलुषितं शालिबीजमशाल्यङ्कुरजननायालम्, किं तु स्वकार्यं न करोति । ननु दावदहनदग्धस्य वेत्रबीजस्य कदलीकाण्डजनकत्वं दृष्टमिति चेत्, तन्न स्थाने, दग्धस्यावेत्रबीजत्वेन दोषाणां विपरीतकार्यकारित्वं प्रत्यनुदाहरणात् ।

दुसरे असे की मिथ्याज्ञान उत्पन्न होण्यासाठी आवश्यक कारणसामग्री संभाव्य नाही. केवळ इंद्रियेच (मिथ्याज्ञानाचे कारण होत) की नाही दोषाने दूषित झालेली इंद्रिये? पहिला विकल्प स्वीकार्य नाही. कारण, त्या इंद्रियांना यथार्थ ज्ञान उत्पन्न करण्याचे सामर्थ्य असल्याचे दिसून येते. तसे (सामर्थ्य) नसेल तर यथार्थ ज्ञान कधीच उत्पन्न होणार नाही. दुसरा पर्याय स्वीकार्य नाही. कारण, नियमानुसार होणाऱ्या कार्योत्पत्तीच्या शक्तीला प्रतिबंध करणे एवढाच दोषांचा प्रभाव असतो. खराब झालेले कुड्याचे बी वडाचा अंकुर उत्पन्न करू शकत नाही. किंवा तेलामुळे बिघडलेले शालीचे बी शालीहून भिन्न अंकुर उत्पन्न करण्यास समर्थ नसते, ते फक्त आपले स्वतःचे कार्य करीत नाही इतकेच. दावाग्नीने जळालेले वेताचे बी कदलीचे कांड उत्पन्न करीत असल्याचे दिसून येते असे म्हटले तर ते योग्य नाही. कारण जळाल्यानंतर ते वेताचे बी राहिले नसल्यामुळे विपरीत कार्य घडवून आणण्याच्या संबंधात तो दृष्टांत निरुपयोगी आहे.

न च भस्मकदोषदूषितस्य कौक्षेयस्याशुशुक्षणेर्बह्वन्नपचनसामर्थ्यं दृष्टमित्येष्टव्यम्, अशितपीताद्याहारपरिणतौ जाठरस्य जातवेदसः शक्तत्वात् । तदुक्तम्–

अयथार्थस्य बोधस्य नोत्पत्तावस्ति कारणम् ।
दोषाश्चेन्न हि दोषाणां कार्यशक्तिविघातता ॥
भस्मकादिषु कार्यस्य विघातादेव दोषता ।

अग्नेर्हि रसनिष्पत्तिः कार्यं जठरवर्तिनः ॥

(प्रक. प. ४. ७३-७४) इति ।

आणि असे मानता येणार नाही की भस्मकरोगाने दूषित झालेल्या जठरातील अग्नीचे पुष्कळ अन्न पचविण्याचे सामर्थ्य दिसून येते (तसे दूषित इंद्रियांना अयथार्थ ज्ञान उत्पन्न करण्याचे सामर्थ्य असेल). कारण, खाल्लेल्या व प्यालेल्या आहाराचा परिपाक करणे हे जठराग्नीचे सामर्थ्य आहेच. म्हटलेच आहे—'अयथार्थ ज्ञान उत्पन्न होण्यास काही कारण विद्यमान नाही. दोष ते कारण असे म्हटले तर ते बरोबर नाही. कारण, दोष फक्त कार्याच्या शक्तीला प्रतिबंध करतात. भस्मकरोग वगैरेमध्ये कार्यास प्रतिबंध होतो म्हणूनच दोष उत्पन्न होतो. कारण (रुधिरादी) रसांची निष्पत्ती करणे हे जठराग्नीचे कार्य, (ते भस्मकरोगात होत नाही).'

भस्मकरोगात खूप खावेसे वाटते आणि खूप खाल्ले तरी ते पचते. परंतु त्यापासून शरीरपोषण करणाऱ्या रुधिरादी रसांची निष्पत्ती होत नाही.

अपि चासत्यप्यर्थे ज्ञानप्रादुर्भावाभ्युपगमे समीचीनस्थलेऽपि ज्ञानानां स्वगोचरव्यभिचारशङ्काङ्कुरसंभवेन निरङ्कुशो व्यवहारो लुप्येत । तदाह—

यदि चार्थं परित्यज्य काचिद्बुद्धिः प्रकाशते ।
व्यभिचारवति स्वार्थे कथं विश्वासकारणम् ॥

(प्रक. प. ४·६६) इति ।

शिवाय, पदार्थ उपस्थित नसताही त्याचे ज्ञान होते या मताचा स्वीकार केला तर जेथे यथार्थपणे ज्ञान होते अशा प्रसंगी सुद्धा ज्ञानांचा त्यांच्या विषयांच्या बाबतीत व्यभिचार आहे अशी शंका उद्‌भवण्याचा संभव असल्यामुळे निःशंकपणे होणाऱ्या व्यवहाराचा लोप होईल. तसे म्हटले आहे—'आणि जर पदार्थाची अपेक्षा न करता ज्ञान प्रकाशित होऊ लागले तर व्यभिचाराने युक्त असलेल्या ज्ञानविषयाच्या संबंधात विश्वास कसा काय ठेवता येईल?'

व्यभिचार म्हणजे नियमापासून ढळणे, नियमाचा भंग. विषय उपस्थित असला तरच ज्ञान होते हा नियम. त्याचा भंग.

ननु रजतगोचरैकविशिष्टज्ञानानङ्गीकारे विशिष्टव्यवहारो न सिध्येत्, अतस्तत्सिद्धयेऽपि विपर्ययोऽङ्गीकार्य इति चेत्, न, इदं रजतमिति ग्रहणस्मरणाभिधस्य बोधद्वयस्य व्यवहारकारणत्वाङ्गीकारात् । यद्येवमिदं शुक्तिकाशकलं तद्रजतमित्यतोऽपि विशिष्टव्यवहारः स्यादिति, तन्न, तत्रेदमिति पुरोवर्तिद्रव्यमात्रग्रहणस्य दोषदूषितचक्षुर्जन्यत्वेनानाकलितशुक्तिकादिविशेषस्य सामान्यमात्रग्रहणरूपत्वाद्, रजतमिति ज्ञानस्यासंनिहितविषयस्य संप्रयोगलिङ्गाद्यप्रसूततया सदृशावबोधितसंस्कारमात्रप्रभवत्वेन परिशेषप्राप्तस्मृतिभावस्य दोषहेतुकतया गृहीततत्तांशप्रमोषाद् ग्रहणमात्रत्वोपपत्तेः । तदप्युक्तम्—

नन्वत्र रजताभासः कथमेव घटिष्यते ।

उच्यते शुक्तिशकलं गृहीतं भेदवर्जितम् ॥
शुक्तिकाया विशेषा ये रजताद्भेदहेतवः ।
ते न ज्ञाता अभिभवाज्ज्ञाता सामान्यरूपता ॥
अनन्तरं च रजतस्मृतिर्जाता तयापि च ।
मनोदोषात्तदित्यंशपरामर्शविवर्जितम् ॥
रजतं विषयीकृत्यं नैव शुक्तेर्विवेचितम् ।
स्मृत्यातो रजताभास उपपन्नो भविष्यति ॥
(प्रक. प. ४·२६–२९)
न त्वसंनिहितं तावत्प्रत्यक्षं रजतं भवेत् ।
लिङ्गाद्यभावाच्चान्यस्य प्रमाणस्य न गोचरः ॥
परिशेषात्स्मृतिरिति निश्चयो जायते पुनः ।
(प्रक. प. ४·३१–३२) इति ।

यावर रजताविषयीच्या एका (भ्रमस्वरूप) विशिष्ट ज्ञानाचा स्वीकार केला नाही तर ('इदं रजतम्' असा) विशिष्ट शब्दव्यवहार सिद्ध होणार नाही, म्हणून तो सिद्ध व्हावा यासाठी सुद्धा मिथ्याज्ञानाचा स्वीकार केला पाहिजे असे म्हटले तर ते बरोबर नाही. कारण, 'इदं रजतम्' यात ग्रहण आणि स्मरण ही नावे असलेल्या दोन ज्ञानांचा त्या व्यवहाराचे कारण म्हणून आम्ही स्वीकार केला आहे. तसे असेल तर 'हा शुक्तिकेचा तुकडा, ते रजत' यापासून सुद्धा तो विशिष्ट व्यवहार होऊ शकेल असे म्हटले तर ते योग्य नाही. कारण, त्या व्यवहारात 'इदम्' ह्या अंशाने समोर असलेल्या द्रव्याचे केवळ ग्रहण, दोषदूषित चक्षुरिंद्रियाने उत्पन्न झाले असल्याकारणाने (शुक्तिकेचे) शुक्तित्व इत्यादी विशेषांचे आकलन न होऊन सामान्य रूपात केवळ ग्रहण (अशा स्वरूपाचा बोध होतो), (आणि) 'रजतम्' ह्या अंशाने निर्दिष्ट होणारे ज्ञान संनिध असलेल्या विषयासंबंधी नसून इंद्रियसंनिकर्ष, लिंग इत्यादी कारणांनी उत्पन्न न होता सारखा दिसणाऱ्या पदार्थाने उद्बुद्ध झालेल्या केवळ संस्काराने उत्पन्न झालेले असते, त्यामुळे (प्रत्यक्षानुमानादींना अवकाश प्राप्त न होऊन) अवशिष्ट अशा स्मृतीच्या स्वरूपाचे असते आणि दोषमूलक असल्यामुळे ग्रहण केलेला (त्या स्मृतीतील) जो 'तत्ता (तेपणा)' अंश त्याचा लोप होऊन (ते ज्ञान) केवळ ग्रहणस्वरूपाचे हे उपपन्न होते. ते सुद्धा सांगितले आहे– 'या ठिकाणी रजताच्या आभासाची कशी काय उपपत्ती लागेल? सांगतो. शुक्तिकेच्या तुकड्याचे त्याच्या भिन्नतेविरहित असे ग्रहण होते. रजतापासून तिच्या भिन्नतेस कारणीभूत होणारे जे शुक्तिकेचे विशेष ते अभिभूत झाल्यामुळे (दबले गेल्यामुळे) ज्ञात होत नाहीत, फक्त सामान्य स्वरूपात ती ज्ञात होते. आणि नंतर रजताची स्मृती होते. आणि त्या स्मृतीने सुद्धा, मनोदोषामुळे 'तत्' अंशाच्या परामर्शाने विरहित आणि शुक्तिकेहून भिन्न असे रजत, तिचा विषय म्हणून प्रस्थापित होत नाही. म्हणून रजताचा आभास उपपन्न होतो.' 'रजत संनिध नसल्यामुळे ते प्रत्यक्षज्ञानाचा विषय नाही. लिंग आदींचा अभाव असल्यामुळे ते इतर प्रमाणांच्याही कक्षेत येत नाही. तेव्हा परिशेषाने स्मृति असेच निश्चित होते.'

ननु किमिदमेकैकं व्यवहारकारणमुत संभूय । न प्रथमः, देशभेदेन प्रवृत्तिप्रसङ्गात् । न चरमः, 'प्रयत्नायौगपद्याज्ज्ञानायौगपद्यात् (वै. सू. ३·२·३)' इत्यादिना ज्ञानयौगपद्यनिषेधात् । अतो ज्ञानद्वयं

हेतुरित्ययुक्तं वच इति चेत्, मैवं वोचः, अविनश्यतोः सहावस्थाननिषेधेऽपि विनश्यदविनश्यतोः सहावस्थानस्यानिषिद्धत्वेन निरन्तरोत्पन्नयोस्तदुपपत्तेः ।

यावर शंका – ही (ग्रहण आणि स्मरण) ज्ञाने प्रत्येक स्वतंत्रपणे व्यवहारास कारणीभूत होतात की दोन्ही मिळून? पहिला विकल्प स्वीकारता येत नाही. कारण, तसे झाल्यास देशाच्या भिन्नतेने प्रवृत्ती होण्याचा प्रसंग येईल. दुसरा नाही, कारण' अनेक प्रयत्न एकाच वेळेस होत नसल्याकारणाने आणि अनेक ज्ञाने एकाच वेळेस उत्पन्न होत नसल्याकारणाने (प्रत्येक शरीरात मन एकच आहे)' ह्या वैशेषिकसूत्रात एकाच वेळेस अनेक ज्ञानांच्या उत्पत्तीचा निषेध आहे. म्हणून दोन ज्ञाने प्रतीतीचा हेतु असे म्हणणे अयोग्य आहे – असा आक्षेप घेता येणार नाही. कारण, नाश पावत नसणाऱ्या दोन ज्ञानांच्या एकत्र स्थितीचा निषेध असला तरी एक नाश पावणारे व दुसरे नाश न पावणारे अशा दोन ज्ञानांच्या एकत्र स्थितीचा निषेध केलेला नसल्यामुळे मध्ये वेळ जाऊ न देता एकामागोमाग दुसरे याप्रमाणे उत्पन्न झालेल्या ज्ञानांची ती एकत्र स्थिती उपपन्न आहे.

'देशभेदेन इ.'–एका ठिकाणी पाहिलेल्या रजताची दुसऱ्या ठिकाणी स्मृती झाली तर ते घेण्यास मनुष्य प्रवृत्त होत नाही. परंतु स्मरण एकटेच व्यवहाराचे कारण मानले तर तसे होऊ शकेल.

वैशेषिकसूत्रात शेवटी 'चैकम्' हे अधिक शब्द आहेत.

ज्ञान एका क्षणात उत्पन्न होते, दुसऱ्या क्षणात टिकते आणि तिसऱ्या क्षणात नाश पावते. तेव्हा पहिल्या क्षणात ग्रहण व लागोपाठ दुसऱ्या क्षणात स्मरण उत्पन्न झाले तर तिसऱ्या क्षणात विनाश पावण्याच्या अवस्थेत ग्रहण आणि स्थितीच्या अवस्थेत स्मरण असे दोन्ही एकत्र असतील.

ननु रजतज्ञानाद्रजतार्थी रजते प्रवर्ततां नाम, पौरस्त्ये वस्तुनि कथं प्रवृत्तिः स्यादिति चेत्, न, स्वरूपतो विषयतश्चागृहीतभेदयोर्ग्रहणस्मरणयोः संनिहितरजतगोचरज्ञानसारूप्येण वस्तुतः परस्परं विभिन्नयोरप्यभेदोचितसामानाधिकरण्यव्यपदेशहेतुत्वोपपत्तेः । ग्रहणस्मरणयोः संनिहितरजतज्ञानसारूप्यं कथम् । यथा चैतत्तथा निशम्यताम् । संनिहितरजतगोचरं हि विज्ञानमिदमंशरजतांशयोरसंसर्ग नावगाहते, तयोः संसृष्टत्वेनासंसर्गस्यैवाभावात् । नापि स्वगतं भेदम्, एकज्ञानत्वात् । एवं ग्रहणस्मरणे अपि दोषवशाद्विद्यमानमपोदमंशरजतांशयोरसंसर्ग भेदं नावगाहत इति भेदाग्रहणमेव सारूप्यम् । तदुक्तं गुरुमतानुसारिभिः–

ग्रहणस्मरणे चेमे विवेकानवभासिनी ।
सम्यग्रजतबोधाच्च भिन्ने यद्यपि तत्त्वतः ॥
तथापि भिन्ने नाभाते भेदाग्रहसमत्वतः ।
सम्यग्रजतबोधस्तु समक्षैकार्थगोचरः ॥
ततो भिन्न अबुद्ध्वा च ग्रहणस्मरणे इमे ।
समानेनैव रूपेण केवलं मन्यते जनः ॥
अपरोक्षावभासेन समानार्थग्रहेण च ।
अवैलक्षण्यसंवित्तिरिति तावत्समर्थिता ॥

व्यवहारोऽपि तत्तुल्यस्तत एव प्रवर्तते ।

(प्रक. प. ४·३३–३७) इति ।

एवमगृहीतविवेकमापन्नसंनिहितरूप्यज्ञानसारूप्यं ग्रहणस्मरणद्वयमयथाव्यवहारहेतुरिति सिद्धम् ।

यावर शंका – रजताचे (यथार्थ) ज्ञान झाल्यावर रजताची इच्छा असणारा मनुष्य (ते घेण्यासाठी) प्रवृत्त होऊ शकेल, परंतु (अयथार्थ ज्ञानात) समोर असलेल्या वस्तूच्या संबंधात त्याची प्रवृत्ती कशी होऊ शकेल? अशी शंका घेणे बरोबर नाही. कारण, ग्रहण आणि स्मरण यांच्या स्वरूपांतील आणि विषयांतील भिन्नतेची प्रतीती न होऊन, संनिध असलेल्या रजताच्या (यथार्थ) ज्ञानाशी सादृश्य असल्याकारणाने (ती दोन ज्ञाने) वास्तविक एकमेकाहून भिन्न असली तरी अभेदालाच उचित अशा सामानाधिकरण्याने ('इदं रजतम्' अशा एकाच प्रथमा विभक्तीत) निर्देश करण्यास कारणीभूत व्हावीत हे उपपन्न होते. ग्रहण आणि स्मरण यांची संनिध असणाऱ्या रजताच्या (यथार्थ) ज्ञानाशी समानरूपता कशी काय? कशी ते सांगतो. ऐका. संनिध असणाऱ्या रजताविषयीच्या यथार्थज्ञानात 'इदम्' अंश आणि 'रजत' अंश यांच्यात संसर्ग नसल्याची जाणीव नसते, कारण ते (अंश) परस्परात संसृष्ट असल्यामुळे (एकरूप झाले असल्यामुळे) संसर्गाचा अभावच मुळी अस्तित्वात नसतो. आणि त्या यथार्थज्ञानात (दोन अंशांतील) भिन्नतेचीही जाणीव नसते. कारण ज्ञान एकच असते. त्याचप्रमाणे ग्रहण स्मरण यांच्यात सुद्धा 'इदम्' अंश व 'रजत' अंश यांच्यातील संसर्गाचा अभाव व भेद विद्यमान असले तरी दोषामुळे त्यांची जाणीव होत नाही. तेव्हा भेदाची जाणीव न होणे म्हणजेच (यथार्थ ज्ञान आणि भ्रान्तज्ञान यांतील) समानरूपता. गुरुमताच्या अनुयायांनी तसे म्हटले आहे – 'ग्रहण आणि स्मरण ह्या दोन प्रतीती भिन्नतेने भासमान होत नाहीत. आणि जरी त्या प्रतीती तत्त्वतः रजताच्या यथार्थज्ञानाहून भिन्न आहेत, तरी भेदाचे ग्रहण न होणे ह्या साम्यामुळे त्याहून भिन्न अशा त्या भासत नाहीत. परंतु रजताच्या यथार्थ ज्ञानाचा विषय समक्ष असलेला पदार्थ हाच एक. लोक ह्या ग्रहण आणि स्मरण यांना त्या यथार्थज्ञानाहून भिन्न असे न जाणता दोन्ही समानरूपच आहेत असे समजतात. प्रत्यक्ष प्रतीती होत असल्यामुळे आणि समान वस्तूचे ग्रहण होत असल्यामुळे दोहोतील अभिन्नतेच्या जाणिवेचे समर्थन होते. त्याच कारणामुळे त्याच्यासारखा व्यवहार सुद्धा प्रवृत्त होतो.' याप्रमाणे भेदाचे ग्रहण नसलेली आणि प्रत्यक्ष रजतज्ञानाशी समानरूप झालेली (शुक्तिका) ग्रहण व (रजत-) स्मरण ही दोन ज्ञाने अयथार्थ व्यवहाराचे हेतू होत हे सिद्ध होते.

'अपरोक्षावभासेन इ.'-या श्लोकात शुक्तिकेच्या ठिकाणी होणाऱ्या रजताच्या अथयार्थ ज्ञानाची उपपत्ती आहे.

यद्येवमयथाव्यवहारो ग्रहणस्मरणजन्यस्तर्हि 'पीतः शङ्खः' इत्यादौ स न सिद्धः, तत्र तयोरभावादिति चेत्, न, अगृहीतविवेकयोः प्राप्तसमीचीन संसर्गज्ञानसारूप्यत्वे ग्रहणयोरेव व्यवहारसंपादकत्वोपपत्तेः । नयनरश्मिवर्तिनः पित्तद्रव्यस्य पीतिमा दोषवशाद् द्रव्यरहितो गृह्यते । शङ्खोऽप्यकलितशुक्लगुणः स्वरूपतो गृह्यते । तदनयोर्गुणगुणिनोः संसर्गयोग्ययोरसंसर्गाग्रहसारूप्यात्पीततपनीयपिण्डप्रत्ययावैलक्षण्याद्व्यवहार उपपद्यते । यथोक्तम्–

पीतशङ्खावबोधे हि पित्तस्येन्द्रियवर्तिनः ।
पीतिमा गृह्यते द्रव्यरहितो दोषतस्तथा ॥

शङ्खस्येन्द्रियदोषेण शुक्लिमा न च गृह्यते ।
केवलं द्रव्यमात्रं तु प्रथते रूपवर्जितम् ॥
गुणे द्रव्यव्यपेक्षे च द्रव्ये च गुणकाङ्क्षिणि ।
भासमाने तयोर्बुद्धिरसंबन्धं न बुध्यते ॥
सत्यपीतावभासेन समे भाते मती इमे ।
व्यवहारोऽपि तत्तुल्य एवमत्रापि युज्यते ॥

(प्रक. प. ४·४८-५१) इति ।

याप्रमाणे जर अयथार्थ व्यवहार ग्रहण व स्मरण ह्या दोन प्रत्ययांनी उत्पन्न होणारा असा असेल तर 'पीतः शङ्खः (पिवळा शंख)' इत्यादी ठिकाणी ते सिद्ध होत नाही, कारण तेथे त्या दोन प्रत्ययाचा अभाव असतो, अशी शंका घेतली तर समाधान असे की तशी गोष्ट नाही. त्या ठिकाणी भेदाचे ग्रहण न करणारे दोन ग्रहणरूपी प्रत्ययच यथार्थ संबंधाच्या ज्ञानाशी समानरूप होऊन तो व्यवहार संपादित करतात अशी उपपत्ती लागते. नेत्रांच्या किरणामध्ये असलेला पित्त द्रव्याचा पिवळेपणा दोषामुळे द्रव्यविरहित असा प्रतीत होतो. शंख सुद्धा त्याच्या पांढऱ्या रंगाचे आकलन न होता (केवळ) द्रव्यस्वरूपात प्रतीत होतो. तेव्हा एकमेकाशी संबद्ध होण्यास योग्य अशा ह्या गुण (पिवळा रंग) आणि द्रव्य (शंख) यांच्यातील संबंधाच्या अभावाचे ग्रहण न होणे या समानरूपतेमुळे पिवळ्या सोन्याच्या गोळ्याच्या प्रतीतीहून (त्या दोन ग्रहणांनी उत्पन्न होणारी प्रतीती) भिन्न नसल्याकारणाने 'पीतः शङ्खः' हा व्यवहार उपपन्न होतो. याप्रमाणे म्हटले आहे – 'पीत शंखाची प्रतीती होते तेव्हा दोषामुळे इंद्रियात विद्यमान असलेल्या पित्ताचा पिवळा रंग द्रव्यरहित असा प्रतीत होतो. तसेच इंद्रियाच्या दोषामुळे शंखाचा पांढरा रंग प्रतीत होत नाही व रंगविरहित केवळ द्रव्य असाच तो भासमान होतो. तेव्हा (पिवळा रंग हा) गुण द्रव्याची अपेक्षा असलेला असा व (शंख हे) द्रव्य गुणाची आकांक्षा असलेले असे भासमान होत असल्यामुळे बुद्धीला त्यांच्यात संबंध नसल्याची जाणीव होत नाही. ते दोन (ग्रहणरूपी) प्रत्यय मिळून खऱ्या पिवळ्या पदार्थांच्या प्रतीतीसारखे भासमान होतात. व्यवहार सुद्धा त्याच्यासारखाच होतो. त्याप्रमाणेच प्रस्तुत बाबतीतही व्यवहार योग्य ठरतो.'

'तत्तुल्यः' म्हणजे यथार्थ ज्ञानाच्या संबंधात व्यवहार होतो तसा.

नन्विदं रजतमिति भ्रान्तिज्ञानानभ्युपगमे रजतप्रसक्तेरसत्त्वान्नेदं रजतमिति कथं कलधौताभावं बोधयतीति चेत्, नैष दोषः, भेदाग्रहप्रसञ्जितस्य शुक्तौ रजतव्यवहारस्य निषेधस्वीकारेण कल्पनालाघवसद्भावात् । तदुक्तं पञ्चिकाप्रकरणे –

मिथ्याभावोऽपि तत्तुल्यव्यवहारप्रवर्तनात् ।
रजतव्यवहारांशे विसंवादयतो नरात् ॥
बाधकप्रत्ययस्यापि बाधकत्वमतो मतम् ।
प्रसज्यमानरजतव्यवहारनिवारणात् ॥

(प्रक. प. ४·३८–३९) इति ।

तदनेन प्राचीनयोर्ज्ञानयोः सत्यत्वे कथं भ्रमत्वसिद्धिरिति शङ्का पराकृता, अयथाव्यवहारप्रवर्तकत्वेन तदुपपत्तेः ।

यावर शंका –'इदं रजतम्' हे भ्रांतिज्ञान आहे ह्या मताचा स्वीकार न केल्यास रजताच्या प्रसक्तीचा (प्राप्त असण्याचा) अभाव असल्यामुळे 'हे रजत नाही' हा निषेध रजताच्या अभावाचा बोध कसा काय करून देतो या शंकेचे समाधान असे की तशा प्रकारचा दोष नाही. भेदाचे ग्रहण न झाल्यामुळे प्राप्त होणाऱ्या शुक्तीच्या ठिकाणी रजतव्यवहाराच्या निषेधाचा स्वीकार केल्याने कल्पनेचे लाघव सिद्ध होते. पञ्चिकाप्रकरणात त्यासंबंधी म्हटले आहे –'यथार्थ व्यवहारासारख्या व्यवहारास प्रवृत्त झाल्यास रजतव्यवहार ह्या अंशाच्या संबंधात मनुष्याची फसगत होत असल्याकारणाने ('नेद रजतम्' हे) मिथ्यात्व प्रतीत होते. म्हणून प्राप्त होत असलेल्या रजतव्यवहाराचे निवारण असल्यामुळे ('नेदं रजतम्' ह्या) बाधकप्रत्ययाचे बाधकत्व प्रस्थापित होते.' ह्याच युक्तिवादाने अगोदरची दोन्ही (ग्रहण व स्मरण ही) ज्ञाने यथार्थ असता भ्रमाची सिद्धी कशी होईल ह्या शंकेचेही निराकरण होते. ती ज्ञाने अयथावत् व्यवहार प्रवृत्त करतात अशी त्या भ्रमाची उपपत्ती लागते.

जे प्राप्त असते त्याचाच निषेध होऊ शकतो असा नियम आहे. रजत प्राप्त असून त्याचा निषेध 'नेदं रजतम्' मध्ये होतो असे शंकेत गृहीत धरले आहे. रजत नाही, तर रजतव्यवहार प्राप्त असून त्याचा निषेध अभिप्रेत आहे व त्यात कल्पनालाघव आहे असे त्या शंकेचे समाधान केले आहे.

मुळात '-व्यवहारानवारणात्' असे आहे. तो मुद्रणदोष असावा. 'अनवारण' असा शब्द असंभाव्य आहे. '-व्यवहारनिवारणात्' हाच पाठ योग्य आहे.

किं च 'नेदं रजतम्' इति बाधकावबोधो नाभावमवगाहते, भावव्यतिरेकेणाभावस्य दुर्ग्रहणत्वात् । यद्येवम्, अङ्ग, नास्तीति प्रत्ययस्य किमालम्बनम्, अपरथा माहाभानिकपक्षानुप्रवेश इति चेत्, मैवं भाविष्ठाः अभावस्य धर्मिप्रतियोगिनिरूपणाधीननिरूप्यत्वेऽवश्याभ्युपगमनीये दृश्ये प्रतियोगिन्यदृश्ये वा स्मर्यमाणेऽधिकरणमात्रबुद्धेरेव नास्तीति व्यवहारोपपत्तावतिरिक्ताभावकल्पनायां प्रमाणाभावात् । तदुक्तममृतकलायाम्–

अत्रोच्यते द्वयी संविद्वस्तुनो भूतलादिनः ।
एका संसृष्टविषया तन्मात्रविषयापरा ॥
तन्मात्रविषया वापि द्वयी साथ निगद्यते ।
प्रतियोगिन्यदृश्ये च दृश्ये च प्रतियोगिनि ॥
तत्र तन्मात्रधीर्येयं स्मृते च प्रतियोगिनि ।
नास्तित्वं सैव भूभागे घटादिप्रतियोगिनः ॥
(प्रक. प. ६·३७–३९) इति ।

अत एव प्राभाकरमतानुसारिभिः प्रमाणपारायणे प्रत्यक्षादीनि पञ्चैव प्रमाणानि प्रपञ्चितानि ।

शिवाय, 'हे रजत नाही' अशा तऱ्हेचे बाधकज्ञान अभावाचा बोध करून देत नाही. कारण, भावाच्या व्यतिरिक्त अशा प्रकारे अभावाचे ग्रहण करणे कठीण आहे. जर असे असेल तर, अहो! 'नाही' ह्या प्रतीतीचे आलंबन काय? नाही तर (काहीच आलंबन नसल्यास) शून्यवादी बौद्धांचे मत स्वीकारले असे होईल – अशी

शंका घेता येणार नाही. कारण, अभावाचे निरूपण हे धर्मी (उदा., घटाभावरूपी धर्म असणारे भूतल) आणि प्रतियोगी (उदा., ज्याचा अभाव आहे तो घट) यांच्या निरूपणावर अवलंबून आहे हे स्वीकारणे आवश्यक असल्यामुळे प्रतियोगी दिसत असला अथवा दिसत नसून त्याचे स्मरण होत असले तर बुद्धी ज्यावेळेस फक्त अधिकरणाचे (ज्यावर घट अपेक्षित त्या भूतलाचे) ग्रहण करते त्या वेळेस 'नास्ति' ह्या प्रतीतीची उपपत्ती लागत असल्यामुळे त्याव्यतिरिक्त अभावाची कल्पना करण्याला काही प्रमाण नाही. प्रकरणपञ्चिकेतील अमृतकला नावाच्या प्रकरणात तसे म्हटले आहे – 'भूतल इत्यादी वस्तूची प्रतीती दोन प्रकारची असल्याचे प्रस्तुत संबंधात म्हटले आहे. एक (दुसऱ्या पदार्थाशी) संसर्ग असलेल्या अशा त्या पदार्थाची, आणि दुसरी केवळ त्या (भूतलादी) विषयीची. केवळ त्याविषयीची प्रतीती सुद्धा दोन प्रकारची ते आता सांगतो. प्रतियोगी दिसत नसता व दिसत असता असे ते दोन प्रकार, त्यांपैकी (तो दिसत नसता) प्रतियोगीचे स्मरण झाले म्हणजे जी केवळ त्या (भूतलादी) अधिकरणाची प्रतीती ती म्हणजेच भूतलावर घट आदी प्रतियोगीचा 'नास्ति' -च्या स्वरूपाचा अभाव.' म्हणूनच प्रभाकराच्या अनुयायांनी (शालिकनाथाने) प्रकरणपञ्चिकेतील प्रमाणपारायण प्रकरणात प्रत्यक्ष आदी पाचच (प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द आणि अर्थापत्ति) प्रमाणांचे विवेचन केले आहे.

नन्वेमभावस्याभावे नकारस्य वैयर्थ्यमापद्येत, अनुशासनविरोधश्चापतेदिति चेत्, तदेतद्वार्तम्, एकोनपञ्चाशद्वर्णानां मध्ये कस्यापि वर्णस्याभावार्थत्वादर्शनेन वर्णस्य सतो नकारस्य तदर्थत्वानुपपत्तेः । न चैवमनुशासनविरोधः । तदन्यतदभावतद्विरुद्धेष्वर्थेष्वनुशासनस्यैवमर्थः स्यात् । तथा हि चेतनानां मध्ये कश्चन कस्यचिच्छत्रुः, कश्चन कस्यचिन्मित्रं, कश्चन कस्यचिदुदासीनः । तथैवाचेतनानामपि । तदन्यपदेन तदुदासीनो नकारार्थः । विरुद्धपदेन शत्रुर्नकारार्थः । तदभावपदेन मित्रं नकारार्थः । तथा चाब्राह्मणपद एवैतत्त्रयं प्रतीयते, शूद्र इत्युदासीनो, यवन इति शत्रुः, क्षत्रिय इति मित्रम् । एवं सर्वत्र नञ्प्रयोगस्थले द्रष्टव्यमिति न कश्चिदभावो भावव्यतिरिक्तः संभवति । तस्मादुक्तया रीत्या भ्रमप्रसिद्ध्या विवादाध्यासिताः प्रत्यया यथार्थाः प्रत्ययत्वाद्दण्डीति प्रत्ययवदिति सिद्धम् ।

याप्रमाणे अभावच नाही असे म्हटले तर न-काराला काही अर्थ राहणार नाही आणि व्याकरणशास्त्राच्या नियमाचा भंग होईल – अशी शंका घेणे फोल आहे. कारण, एकूणपन्नास वर्णांपैकी कोणत्याही वर्णाचा अभाव हा अर्थ दिसून येत नसल्यामुळे वर्ण असलेल्या न-काराचा तो अर्थ असणे उपपन्न नाही. आणि यामुळे व्याकरणशास्त्राला विरोध होतो असे नाही. (नञ्-त्तपुरुषासंबंधीच्या 'नञ्, २·२·६' ह्या पाणिनीच्या सूत्रातील) शास्त्राचा अर्थ नञ् शब्दाचा त्याहून भिन्न, त्याचा अभाव असलेले आणि त्याच्या विरुद्ध अशा तीन अर्थी प्रयोग होतो असा होऊ शकतो. उदाहरणार्थ, प्राण्यांमध्ये कोणी कोणाचा शत्रू असतो, कोणी कोणाचा मित्र असतो, कोणी कोणाविषयी उदासीन असतो. तसेच अचेतन पदार्थांच्या बाबतीतही असते. 'तदन्य (त्याहून भिन्न)' ह्या पदाने नकाराचा 'त्याविषयी उदासीन' असा अर्थ होतो. 'विरुद्ध' ह्या पदाने शत्रू असा नकाराचा अर्थ होतो. आणि 'तदभाव' ह्या पदाने नकाराचा मित्र असा अर्थ होतो. तदनुसार अब्राह्मण ह्या शब्दातच हे तिन्ही अर्थ प्रतीत होतात – शूद्र म्हणून उदासीन, यवन म्हणून शत्रू आणि क्षत्रिय म्हणून मित्र. याप्रमाणे सर्वत्र नञ्प्रयोगाच्या प्रसंगी समजावे. तेव्हा अभाव म्हणून भाव पदार्थांहून निराळा असा काही पदार्थ संभवत नाही. म्हणून वर सांगितलेल्या पद्धतीने भ्रमाची उपपत्ती सिद्ध होत असल्यामुळे 'विवादविषय असलेले प्रत्यय यथार्थ आहेत, कारण ते प्रत्यय आहेत, दंडी ह्या प्रत्ययाप्रमाणे' हे सिद्ध होते.

एकूणपन्नास वर्ण १६ स्वर, २५ स्पर्श, ४ अन्तःस्थ (य, र, ल, व) आणि ४ ऊष्म (श, ष, स, ह) याप्रमाणे.

शेवटच्या अनुमानातील विवाद्य प्रत्यय 'इदं रजतम्', 'पीतःशङ्ख' इत्यादी. हे सर्व प्रत्यय यथार्थ आहेत असे प्रभाकराचे मत. त्याच्या मताची ही प्रदीर्घ मांडणी या ठिकाणी समाप्त होते.

तदपरे न क्षमन्ते । इह खलु निखिलप्रेक्षावान् समीहिततत्साधनयोरन्यतरप्रवेदने प्रवर्तते । न च रजतमर्थयमानस्य शुक्तिकाशकलज्ञानं तद्रपमनुभावयितुं प्रभवति, शुक्तिकाशकलस्य समीहिततत्साधनयोरन्यतरभावाभावात् । नापि रजतस्मरणं पुरोवर्तिनि प्रवृत्तिकारणम्, तस्यानुभवपारतन्त्र्यतयानुभवदेश एव प्रवर्तकत्वात । नापि भेदाग्रहो व्यवहारकारणम्, ग्रहणनिबन्धनत्वाच्चेतनव्यवहारस्य ।

हे मत दुसरे (अद्वैतवेदान्ती) उपपन्न मानीत नाहीत. (ते म्हणतात –) या जगात सर्व विचारवंत मनुष्य इच्छिलेली वस्तू आणि ती मिळविण्याचे साधन ह्या दोहोंपैकी एकाचे ज्ञान झाले तरच (व्यवहार करण्यास) प्रवृत्त होतात. शुक्तिकेच्या तुकड्याचे ज्ञान रजताची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला त्या दोहोंपैकी एकाचाही प्रत्यय आणून देण्यास समर्थ नाही. कारण, शुक्तिकाशकल हे त्याचे ईप्सित किंवा ते प्राप्त करण्याचे साधन यांपैकी एकही गोष्ट नाही. रजताचे स्मरण सुद्धा असणाऱ्या वस्तूच्या (शुक्तिकेच्या) संबंधात होणाऱ्या प्रवृत्तीचे कारण असणार नाही. कारण, स्मरण हे अनुभवावर अवलंबून असल्यामुळे ज्या प्रदेशात (रजताचा) अनुभव आला होता त्याच प्रदेशात ते प्रवृत्त करील. भेदाचे ग्रहण न होणे हे सुद्धा त्या व्यवहाराचे कारण होणार नाही. कारण, ग्रहण होण्यावरच प्राण्यांचा व्यवहार अवलंबून असतो.

ननु न वयमेकैकस्य कारणत्वं ब्रूमहे येनैवमुपालभ्येमहि, किं त्वगृहीतविवेकस्य ज्ञानद्वयस्य प्राप्तसमीचीनपुरःस्थितरजतज्ञानसारूप्यस्य, इत्यनुक्तोपालम्भोऽयमिति चेत्, तदप्ययुक्तम्, विकल्पासहत्वात् । तथा हि समीचीनरजतावभाससारूप्यं भासमानं प्रवर्तकं सत्तामात्रेण वा । आद्ये विकल्पे भेदाग्रहापरपर्यायस्य सारूप्यस्य समीचीनसंनिभे इमे ज्ञाने इति विशेषाकारेण गृह्यमाणस्य प्रवृत्तिकारणत्वम् किं वानयोरेव स्वरूपतो विषयतश्च मिथो भेदोग्रहो विद्यत इति सामान्याकारेण गृह्यमाणस्य सारूप्यस्य । नाद्यः, समीचीनज्ञानवत्तत्संनिभज्ञानस्य तदुचितव्यवहारप्रवर्तकत्वानुपपत्तेः । न खलु गोसंनिभो गवय इत्यवभासो गवार्थिनं गवये प्रवर्तयति । न द्वितीयः व्याहतत्वात् । न खल्वनाकलितभेदस्यानयोरिति अनयोरिति ग्रहे भेदाग्रह इति, च प्रतिपत्तिर्भवति । अतः परिशेषात्सत्तामात्रेण भेदाग्रहरूपस्य सारूप्यस्य व्यवहारकारणत्वमङ्गीकार्यम् ।

यावर (प्रभाकरानुयायांनी) असा आक्षेप घेतला की आम्ही ही दोन ज्ञाने एकेकटी व्यवहारप्रवृत्तीस कारण होतात असे म्हणत नाही – ज्यासाठी आमचा असा उपालंभ (टोमणे मारणे) केला जातो – तर ज्यांच्या भिन्नतेचे ग्रहण झाले नाही व ज्यांना यथार्थ, समोर असलेल्या रजताच्या ज्ञानाशी समानरूपता प्राप्त झाली आहे ती (ग्रहण व स्मरण ही) दोन ज्ञाने (मिळून व्यवहारप्रवृत्तीस कारण होतात असे म्हणतो), तेव्हा जे म्हटलेच नाही त्याबद्दल हा टोमणा आहे, तर हा आक्षेपसुद्धा योग्य नाही. कारण, पुढील विकल्प संभाव्य नसल्यामुळे तो टिकणार नाही. ते विकल्प असे – यथार्थ रजतज्ञानाशी सादृश्य हे भासमान झाले म्हणजे व्यवहारास प्रवृत्त करते की केवळ विद्यमान असताही प्रवृत्त करते? पहिल्या विकल्पात ही दोन ज्ञाने यथार्थ ज्ञानासारखी आहेत अशा विशेष स्वरूपात प्रतीत होणारे, – भेदाचे ग्रहण न होणे असा दुसरा पर्याय असलेले, – सादृश्य प्रवृत्तीचे

कारण की ह्या दोन ज्ञानांतच त्यांच्या स्वरूपांच्या संबंधात आणि विषयांच्या संबंधात परस्परातील भेदाचे ग्रहण होत नाही असे सामान्य स्वरूपात प्रतीत होणारे सादृश्य प्रवृत्तीस कारण होते? यांपैकी पहिला पर्याय ग्राह्य नाही. कारण, यथार्थज्ञानाप्रमाणेच त्यासारखे असलेले ज्ञान त्या (यथार्थ) ज्ञानाला उचित अशा व्यवहारास प्रवृत्त करील हे उपपन्न नाही. गोसदृश्य गवय आहे असे भासमान होणारे ज्ञान बैलाची इच्छा करणाऱ्याला गवा घेण्यास प्रवृत्त करीत नाही. दुसरा पर्याय ग्राह्य नाही. कारण, त्यात व्याघात (अंतर्गत विरोध) आहे. ज्यांच्यातील भेदाचे आकलन झाले नाही त्यांच्या संबंधात 'अनयोः (ह्या दोघांचे)' अशी प्रतीची आणि 'अनयोः' असा प्रत्यय आल्यावर भेदांचे ग्रहण झाले नाही अशी प्रतीती दोन्ही एकाच वेळेस शक्य नाहीत. म्हणून परिशेषाने केवळ विद्यमान असते म्हणून भेदाचे ग्रहण न होणे या स्वरूपाचे सादृश्य व्यवहारास कारण होते हा पक्ष स्वीकारावा लागतो.

पहिल्या विकल्पात दोन पर्याय संभाव्य आहेत. दोहोत भेदाग्रह आहे. पण पहिल्या पर्यायातील भेदाग्रह विशेष स्वरूपाचा म्हणजे दुसऱ्या एखाद्या पदार्थाशी असलेल्या सादृश्याच्या स्वरूपाचा, तर दुसऱ्या पर्यायातील भेदाग्रह सामान्य स्वरूपाचा व मूळ वस्तूशीच संबद्ध असतो. पहिल्यात यथार्थ रजतज्ञानासारखीच ही दोन ज्ञाने असा भेदाग्रह. दुसऱ्यात जसा सत्यरजतज्ञानात भेद नाही तसा ह्या दोन ज्ञानांत नाही असा भेदाग्रह.

एवमेवास्त्विति चेत्, तर्हीदमिह संप्रधार्यम् । किमयं भेदाग्रहः समारोपोत्पादनक्रमेण व्यवहारकारणमस्तु उतानुत्पादितारोप एव स्वयमिति । न च द्वितीयः पक्ष एव श्रेयान्, तावतैव व्यवहारोत्पत्तावारोपस्य गौरवदोषदुष्टत्वादिति मन्तव्यम्, विशिष्टव्यवहारस्य विशिष्टज्ञानपूर्वकत्वनियमेनाज्ञानपूर्वकत्वानुपपत्तेः ।

मग असेच (सादृश्य केवळ विद्यमान असते म्हणून प्रवृत्त करते असे) मानू या असे म्हटले तर त्यासंबंधात पुढील गोष्ट विचारात घेतली पाहिजे. हे भेदाचे अग्रहण (शुक्तिकेवर रजताचा) आरोप उत्पन्न करून त्या क्रमाने व्यवहाराचे कारण आहे असे समजावे की तसा आरोप उत्पन्न न करताच स्वतःच कारण होते असे समजावे? दुसरा पक्षच श्रेष्ठ, कारण तेवढ्यानेच व्यवहार सिद्ध होत असता आरोपाची कल्पना गौरवदोषाने दुष्ट होते असे मानता येणार नाही. कारण, विशिष्ट व्यवहारासाठी अगोदर विशिष्ट ज्ञान होणे आवश्यक आहे असा नियम असल्यामुळे (भेदाग्रहरूपी) अज्ञानानंतर तशा व्यवहाराची उपपत्ती लागणार नाही.

'विशिष्ट-इ.' — हे रजत आहे असे कोणत्या तरी स्वरूपात ज्ञान झाल्याशिवाय केवळ भेदाग्रहाने रजतव्यवहाराच्या प्रवृत्तीची उपपत्ती लागणार नाही.

नन्वयं व्यवहारो नाज्ञानपूर्वक इत्यनाकलितपराभिसंधिः स्वसिद्धान्तसिद्धार्थाद्यदि कश्चिच्छङ्केत स प्रतिवक्तव्यः । शुक्तिकाविषयस्य ग्रहणस्यासमीहितविषयत्वेन रजतार्थिप्रवृत्तिहेतुत्वासंभवादन्वयव्यतिरेकाभ्यां रजतज्ञानस्य समीहितविषयत्वेन प्रवृत्तिहेतुत्वसंभवाच्च इदमर्थाभिसंभिन्नग्रह विविक्तस्यापि रजतस्मरणस्य कारणत्वं वक्तव्यम् । तच्च वक्तुं न शक्यते । जानाति इच्छति ततः प्रवर्तत इति न्यायेन ज्ञानेच्छाप्रवृत्तीनां समानविषयत्वेन भाव्यम् । तथा चेदंकारास्पदाभिमुखप्रवृत्तस्य रजतार्थिनस्तदिच्छानिबन्धनम् । अन्यथान्यदिच्छान्नन्यद्व्यवहरतीति व्याहन्येत । तथा च यदीदंकारास्पदं रजतावभासगोचरतां नाचरेत्कथं रजतार्थी तदिच्छेत् । यद्यरजतत्वाग्रहणादिति ब्रूयात् रजतत्वाग्रहात्कस्मादयं नोपेक्षेतेति ।

युगपत्तद्भवभेदाग्रहाभेदाग्रहनिबन्धनाभ्यामुपादानोक्षाभ्यां पुरतः पृष्ठतश्चाकृष्यमाणः पुरुषो दोलायमानतया रूप्यारोपमन्तरेणोपादानपक्ष एव न व्यवस्थाप्यत इत्यनिच्छताप्यच्छमतिना समारोपः समाश्रयणीयः । यथाह – भेदाग्रहादिदंकारास्पदे रजतत्वमारोप्य तज्जातीयस्योपकारहेतुभावमनुस्मृत्य तज्जातीयत्वेनास्यापि तदनुमाय तदर्थी प्रवर्तत इति प्रथमः पक्षः प्रशस्यः ।

हा व्यवहार अज्ञानपूर्वक नाही अशी शंका कोणी (प्रभाकरानुयायाने) दुसऱ्याच्या (अद्वैतवेदान्त्याच्या) अभिप्रेत आशयाचे आकलन न होऊन स्वतःच्या सिद्धांतात सिद्ध केलेल्या अर्थाच्या अनुरोधाने उपस्थित केली तर त्याला पुढीलप्रमाणे उत्तर देता येईल. शुक्तिकेचे ग्रहणरूप ज्ञान इच्छित नसलेल्या वस्तूविषयी असल्याने रजताची इच्छा करणाऱ्याच्या प्रवृत्तीस ते कारणीभूत होण्याचा संभव नसल्यामुळे, आणि अन्वय आणि व्यतिरेक यांच्या योगे रजतज्ञान हे इच्छित वस्तूविषयी असल्याने तेच प्रवृत्तीचे कारण असण्याचा संभव असल्यामुळे, 'इदम्'ने निर्दिष्ट होणाऱ्या पदार्थाशी संबद्ध असलेल्या ग्रहणाहून भिन्न असले तरी रजतस्मरण हे प्रवृत्तीचे कारण असे म्हणावे लागेल. आणि तसे म्हणणे तर शक्य नाही. कारण, मनुष्याला प्रथम एखाद्या वस्तूचे ज्ञान होते, मग तो तिची इच्छा करतो आणि त्यानंतर ती घेण्यास तो प्रवृत्त होतो ह्या न्यायाने ज्ञान, इच्छा आणि प्रवृत्ती यांचा विषय एकच असणे आवश्यक आहे. आणि तदनुसार 'इदम्'ने निर्दिष्ट होणाऱ्या वस्तूच्या दिशेने प्रवृत्त होणाऱ्या रजतार्थीची इच्छा त्या वस्तूशीच संबद्ध असणार. नाही तर इच्छा एकाची करावयाची आणि प्रवृत्ती दुसऱ्याच्या संबंधात असा विसंगत प्रकार होईल. आणि मग जर 'इदम्'ने निर्दिष्ट वस्तू रजतज्ञानाचा विषय झाली नाही तर रजतार्थीला तिची इच्छा कशी होईल? रजत नाही असे तिचे ग्रहण होत नाही म्हणून (इच्छा होऊ शकेल) असे उत्तर दिले तर (असे विचारता येईल की) रजत म्हणून ग्रहण न झाल्यामुळे तो त्या वस्तूची उपेक्षा का करणार नाही? याप्रमाणे एकाच वेळेस त्या वस्तूने उत्पन्न होणाऱ्या (रजताच्या) भेदाचे ग्रहण न होणे व त्याच्या अभेदाचे ग्रहण न होणे या (परस्परविरुद्ध) प्रत्ययांशी संबद्ध असणाऱ्या (अनुक्रमे) उपादान (घेणे) आणि उपेक्षा ह्या वृत्तींनी पुढेमागे खेचला जाऊन मनुष्याचे मन दोलायमान झाल्याकारणाने रजताचा आरोप केल्याशिवाय उपादानाच्या बाजूकडेच झुकून तेथे ते प्रस्थापित होत नाही. तेव्हा इच्छा नसली तरी तुम्हाला – बुद्धी स्वच्छ आहे म्हणून – आरोपाचा आश्रय घेतला पाहिजे. म्हटलेच आहे– 'भेदाचे ग्रहण न झाल्यामुळे 'इदम्'ने निर्दिष्ट वस्तूच्या ठिकाणी रजतत्वाचा आरोप करून त्या (रजताच्या) जातीच्या पदार्थापासून झालेल्या लाभाचे स्मरण होऊन हा पदार्थ त्याच जातीचा म्हणून ह्याच्यापासून सुद्धा लाभ होईल असे अनुमान करून रजतार्थी (शुक्तिकाप्रसंगी) प्रवृत्त होतो.' तेव्हा पहिला (आरोप स्वीकारणारा) पक्षच प्रशस्त.

अभिसंधि म्हणजे मनात योजलेला विचार, येथे आरोपाची कल्पना.

इष्टवस्तूचे ज्ञान असल्यास प्रवृत्ती, नसल्यास नाही हे अन्वय आणि व्यतिरेक.

'तदिच्छानिबन्धनम्' हे अन्वयास सुगम नाही. 'इच्छा तन्निबन्धना' असे अपेक्षित आहे.

'नोपेक्षेतेति' यातील 'इति'चा संबंध पुढील 'युगपत्तद्भव-'शी जोडणे अधिक योग्य.

उद्धरणाची समाप्ती 'प्रवर्तते' ह्या शब्दाने होते. त्या उद्धरणात अभिप्रेत असलेले अनुमान असे –इदंकारास्पदं (शुक्तिका) उपकारहेतुः, रजतजातीयत्वात., (किंवा रजतत्वात्), पूर्वानुभूतरजतवत् ।

न च तटस्थरजस्मरणपक्षेऽपि हेतोर्गृहीतत्वेनायं मार्गः समान इति वाच्यम्, रजतत्वस्य हेतोः पक्षधर्मत्वाभावात् । न च पक्षधर्मताया अभावेऽपि व्याप्तिबलाद्गमकत्वं शङ्क्यम्, व्याप्तिपक्षधर्मतावल्लिङ्गस्यैव गमकत्वाङ्गीकारात् । तदाहुः शबरस्वामिनः – 'ज्ञातसंबन्धस्यैव पुंसो लिङ्गविशिष्टधर्म्येकदेशदर्शनाल्लिङ्गिविशिष्टधर्म्यकदेशबुद्धिरनुमानम्' इति । आचार्योऽप्यवोचत् –

स एष चोभयात्मा यो गम्ये गमक इष्यते ।
असिद्धेनैकदेशेन गम्यासिद्धेर्न बोधकः ॥इति ।

आणि आरोपित न केलेल्या अशा तटस्थ रजताचे स्मरण होते ह्या पक्षात सुद्धा (वरील अनुमानातील 'रजत्व') हेतु स्वीकृत झाल्यामुळे हा मार्ग (तुमच्या मार्गा) सारखाच आहे असे म्हणता येणार नाही. कारण, रजतत्व हा हेतु पक्षधर्मतेने (शुक्तिका या पक्षाच्या ठिकाणी विद्यमान असणे ह्या धर्माने) युक्त नाही. आणि पक्षधर्मतेच्या अभावी सुद्धा व्यासीच्या बळावर (हेतु साध्य) सिद्ध करू शकेल अशी शंका घेता येणार नाही. कारण, व्याप्ति आणि पक्षधर्मता ह्या दोहोंनी युक्त असलेले लिंगच साध्य सिद्ध करू शकते हे स्वीकृत झाले आहे. शबरस्वामींनी म्हटले आहे – 'व्याप्तीचे ज्ञान ज्याला झाले आहे अशाच मनुष्याला लिंगाने (उदा., धूमाने) विशिष्ट अशा धर्मीच्या (उदा., पर्वताच्या) एका प्रदेशाच्या दर्शनाने लिंगीने (उदा., वह्नीने) विशिष्ट असे धर्मीच्या त्या प्रदेशाचे ज्ञान म्हणजे अनुमान.' आचार्यांनी सुद्धा म्हटले आहे – 'साध्य सिद्ध करणारा असा जो हेतु अपेक्षित आहे ती दोन्ही स्वरूपाचा (व्याप्तिविशिष्ट आणि पक्षधर्मतायुक्त) असणे आवश्यक आहे. त्यांपैकी एक स्वरूप असिद्ध असेल तर साध्य सिद्ध न झाल्यामुळे तो हेतु बोध करून देण्यास असमर्थ होतो.'

ननु भवत्पक्षेऽपि पुरःस्थितस्येदमर्थस्य परमार्थतो रजतत्वं नास्तीति न रजतत्वं धर्म्येकदेश इति चेत्, न, यक्षानुरूपो बलिरिति न्यायेनानुमित्याभासानुगुणस्यैकदेशस्य विद्यमानत्वात् । तथा च प्रयोगः – विवादाध्यासितं रजतज्ञानं पुरोवर्तिविषयम, रजतार्थिनस्तत्र नियमेन प्रवर्तकत्वात्, यदुक्तसाधनं तदुक्तसाध्यम् यथोभयावादिसंमतं सत्यरजज्ञानम् । विवादपदं शुक्तिशकलं रजतज्ञानविषयः, अव्यवधानेन रजतार्थिप्रवृत्तिविषयत्वाद्, रजतपदसमानाधिकरणपदान्तरवाच्यत्वाद्वा, वस्तुरजतवत् ।

आपेक्ष – तुमच्या पक्षात सुद्धा समोर असलेला 'इदम्'ने निर्दिष्ट होणारा पदार्थ खऱ्या अर्थाने रजत नाही, तेव्हा रजतत्व हा हेतु त्या धर्मीच्या ठिकाणी विद्यमान नाहीच – हा आक्षेप बरोबर नाही. कारण, जसा यक्ष तसाच त्याला द्यावयाचा बलि ह्या न्यायाने (वरील अनुमानातील) साध्य (उपकारहेतुत्व) आभासात्मक आहे, त्याला अनुरूप असा (आरोपित रजतत्वरूप) हेतु विद्यमान आहे. त्याविषयी पुढील अनुमाने मांडता येतील, – विवादाचा विषय असलेले रजतज्ञान समोर असलेल्या पदार्थाचे आहे (प्रतिज्ञा), कारण रजतार्थी मनुष्याला ते नियमाने प्रवृत्त करते (हेतु), ज्याच्या ठिकाणी हा निर्दिष्ट हेतु असतो त्याच्या ठिकाणी निर्दिष्ट साध्यही (समोर असलेल्या पदार्थाचे असणे हे) असते, उदाहरणार्थ दोन्ही पक्षांना मान्य असलेले सत्य रजताचे ज्ञान. (तसेच) विवादास्पद शुक्तिशकल रजतज्ञानाचा विषय आहे (प्रतिज्ञा), कारण ते तात्काल होणाऱ्या

रजतार्थीच्या प्रवृत्तीचा विषय आहे (हेतु), अथवा रजत शब्दाशी समानाधिकरण असलेल्या दुसऱ्या (इदम् ह्या) शब्दाने त्याचा बोध होतो (वैकल्पिक हेतु), खऱ्या रजताप्रमाणे.

शेवटची दोन्ही अनुमाने हे सिद्ध करतात की शुक्तिकेमुळेच रजतज्ञान होते. त्यावरून ते रजतज्ञान आभासात्मक आहे, म्हणजेच रजत्व शुक्तिकेवर आरोपित आहे असा निष्कर्ष निघतो.

यदुक्तं रजतज्ञानस्य शुक्तिकालम्बनत्वेऽनुभवविरोध इति तदप्ययुक्तम्, विकल्पासहत्वात् । तथा हि तत्र किं रजताकारप्रतीतिं प्रति शक्तेरालम्बनत्वेऽनुभवविरोध उद्भाव्यते इदमंशस्य वा । नाद्यः, अनङ्गीकारपराहतत्वात । न द्वितीयः, इदंतानियतदेशाधिकरणस्य चाकचिक्यविशिष्टस्य वस्तुनोरजतज्ञानालम्बनत्वमनवलम्बमानस्य भवत एवानुभवविरोधात्, इदं रजतमिति सामानाधिकरण्येन पुरोवर्तिन्यङ्गुलिनिर्देशपूर्वकमुपादानादिव्यवहारदर्शनाच्च ।

असे जे तुम्ही (प्रभाकरानुयायांनी) म्हटले आहे की शुक्तिका हा रजतज्ञानाचा आधार असे समजणे अनुभवाच्या विरुद्ध आहे, ते सुद्धा बरोबर नाही. कारण, त्यामुळे पुढील दोन्ही विकल्प असंभाव्य होतात. ते विकल्प असे – त्या ठिकाणी रजतस्वरूपाच्या प्रतीतीच्या संबंधात अनुभवाला विरोध असल्याचे म्हटले आहे ते शुक्तिका (त्या ज्ञानाचा) आधार असे समजल्यास (अनुभवविरोध होतो) की 'इदम्' हा अंश त्याचा आधार आहे असे समजल्यास? पहिला विकल्प ग्राह्य नाही. कारण (शुक्तिका रजतज्ञानाचा आधार यात अनुभवविरोध आहे) हे आम्हाला मान्य नसल्याकारणाने ते मत त्याज्य होते. दुसरा ग्राह्य नाही. कारण, 'इदम्'ने निर्धारित होणाऱ्या प्रदेशावर विद्यमान असलेली चकाकणारी वस्तू रजतज्ञानाचा आधार आहे हे मान्य न करणाऱ्या तुमच्याच मतात अनुभवविरोध आहे. शिवाय, 'इदं रजतम्' याप्रमाणे सामानाधिकरप्याने अंगुलिनिर्देश करून समोरच्या पदार्थाच्या संबंधात उपादान (घेणे) इत्यादी व्यवहार दिसून येतात.

यच्चोक्तं दोषाणामौत्सर्गिककार्यप्रसवशक्तिप्रतिबन्धकतया विपरीतकारित्वं नास्तीति तदप्ययुक्तम्, दावदग्धवेत्रबीजादौ तता दर्शनात् । न च दग्धस्य वेत्रबीजत्वं नास्तीति मन्तव्यम्, श्यामस्य घटस्य रक्ततामात्रेण घटत्व- निवृत्तिप्रसङ्गात् । ननु घटोऽयं घटोऽयमित्यनुवृत्तयोः प्रत्ययप्रयोगयोः सद्भावाद् घटत्वस्य सद्भाव इति चेत्, न, अत्रापीदं वेत्रबीजमिति तयोः समानत्वात् ।

आणि असे जे म्हटले आहे की दोष पदार्थाच्या कार्य उत्पन्न करण्याच्या नैसर्गिक शक्तीला (केवळ) प्रतिबंध करणारे असल्यामुळे ते विपरीत कार्य करू शकत नाहीत, ते सुद्धा योग्य नाही. कारण, दाबाग्नीत जळालेले वेताचे बीज आदी (कदलीकाण्ड आदी) विपरीत उत्पन्न करीत असल्याचे दिसून येते. आणि दग्ध झाले की ते वेत्रबीज म्हणून राहत नाही असे समजता येणार नाही, कारण, मग (अग्नीने) श्यामवर्ण घटात रक्त वर्ण उत्पन्न झाला म्हणजे त्यामुळेच त्याचे घटत्व लुप्त होण्याचा प्रसंग येईल. यावर पूर्वी 'हा घट आहे' आणि नंतरही 'हा घट आहे' याप्रमाणे तोच प्रत्यय येतो आणि तोच शब्दप्रयोग होतो आणि म्हणून घटत्व टिकून राहते असे म्हटले तर प्रस्तुत संबंधातही 'हे वेत्रबीज' याप्रमाणे प्रत्यय व शब्दप्रयोग त्यासारखेच आहेत.

नंतर सुद्धा 'हे वेत्रबीज आहे' हा प्रत्यय येतो असा युक्तिवाद आहे.

तथा भस्मकदोषदूषितस्य जाठराग्नेर्बह्वन्नपचनसामर्थ्यं दृश्यते । न च बह्वन्नपचनसामर्थ्यं जाठरस्यैव जातवेदसो न भस्मकव्याधेरिति वक्तु युक्तम्, तस्य मन्दमल्पपचनासामर्थ्येऽपि सहसा महत्पचनस्य भस्मकव्याधिसाहायकमन्तरेणानुपपत्तेः । अन्यथा सर्वेषां तथापत्तेः ।

त्याचप्रमाणे भस्मकरोगाने दूषित झालेल्या जठराग्नीत पुष्कळ अन्न पचन करण्याचे सामर्थ्य दिसून येते. आणि पुष्कळ अन्न पचन करण्याची शक्ती जठराग्नीतच आहे, भस्मकरोगात नाही असे म्हणणे योग्य नाही. कारण, जठराग्नीचे मन्दपणे थोडेच पचन करण्याचे सामर्थ्य असताही एकदम त्याने पुष्कळ पचन करावे याची उपपत्ती भस्मकरोगाच्या साहाय्याशिवाय लागणार नाही. नाही तर सर्वांच्याच बाबतीत (भस्मकरोग नसताही) तसा प्रसंग येईल.

किं च ज्ञानानां यथार्थव्यवहारकारणत्वेऽपि दोषवदशादयथार्थव्यवहारकारणत्वङ्गीकुर्वाणो भवानेव पर्यनुयोज्यो भवति । तदुक्तं भाष्ये – 'यद्योभयोः समानो दोषो द्योतते तत्र कश्चोद्यो भवति' इति । अत्राप्युक्तम् –

यश्चोभयोः समो दोषः परिहोरोऽपि वा समः ।
नैकः पर्यनुयोक्तव्यस्तादृगर्थविचारणे ॥ इति ।

दुसरे असे की तुम्ही हे स्वीकार करता की ज्ञान यथार्थ व्यवहाराचे कारण असले तरी दोषामुळे ते अयथार्थ व्यवहारास कारणीभूत होते, तेव्हा तुमच्या मतावरच आक्षेप घेणे रास्त होईल. भाष्यात म्हटले आहे – 'जो दोष दोन्ही वाद्यांच्या युक्तिवादांत सारखाच दिसून येतो त्याबद्दल कोणावर आक्षेप घेता येईल?' येथे सुद्धा म्हटले आहे – 'जो दोष दोन्ही पक्षांत सारखाच आहे आणि ज्याचा परिहार सुद्धा सारखा आहे, तशा गोष्टीचा विचार करताना एकाच पक्षावर आक्षेप घेणे योग्य नाही.'

वेदान्त्याच्या मते दोषामुळे अयथार्थ रजतज्ञान उत्पन्न होते. प्रभाकराला ते मान्य नसून त्याच्या मते ग्रहण आणि स्मरण ही दोन ज्ञाने यथार्थ आहेत, परंतु दोषामुळे अयथार्थ व्यवहार होतो. दोघांनाही दोष भ्रमाचे कारण हे मान्य आहे, परंतु वेदान्त्यांच्या मते त्याचे अधिष्ठान ज्ञान आहे, तर प्रभाकराच्या मते व्यवहार अधिष्ठान आहे. पहिल्या मतावर जो आक्षेप घेतला जाईल तो दुसऱ्यावरही घेता येईल. उलट यथार्थ ज्ञान अयथार्थ व्यवहारास कारणीभूत होते हे मत अधिक आक्षेपार्ह.

'अत्रापि' – वर पाणिनिदर्शनात ह्या न्यायाचा संक्षिप्त निर्देश आहे.

तथापि मामकस्यानुमानस्य किं दूषणं दत्तमासीत् । यद्यनुमानदूषणं विना न परितुष्यति हन्त कालात्ययापदिष्टता, कृष्णवर्त्मानुष्णत्वानुमानवत् । एतावन्तं कालं यदिदं रजतमित्यभादसौ शुक्तिरिति प्रत्यक्षेण प्राचीनप्रत्ययस्यायथार्थत्वं प्रवेदयता यथार्थत्वानुमानस्यापह्नतविषयत्वाद्बाध्यत्वसंभवात् ।

तथापि, माझ्या (प्रभाकराच्या) अनुमानात तुम्ही काय दोष काढला आहे? अनुमानातील दोष दाखविल्याशिवाय जर तुमचे समाधान होत नसेल तर सांगतो. त्या अनुमानात कालात्ययापदिष्टता म्हणजे

बाधित होणे हा दोष आहे, अग्नी अनुष्ण आहे असे सिद्ध करू पाहणाऱ्या अनुमानात आहे तसा. इतका वेळपर्यंत जे रजत म्हणून भासत होते ते शुक्तिका आहे ह्या प्रत्यक्षज्ञानाने अगोदरच्या प्रतीतीची अयथार्थता स्पष्ट होऊन यथार्थता सिद्ध करू पाहणाऱ्या अनुमानाचा विषय (साध्य) नाहीसा झाल्यामुळे ते अनुमान बाधित होते.

'विवादाध्यासिताः प्रत्यया यथार्था, प्रत्ययत्वात्, दण्डीति प्रत्ययवत्' असे प्रभाकराचे अनुमान वर उद्धृत झाले आहे.

यद्योक्तं स्वगोचरव्यभिचारे सर्वानाश्वासप्रसङ्गः इति तदसांप्रतम्, संविदां क्वचित्संवादिव्यवहाराजनकत्वेऽपि न सर्वत्र तच्छङ्कया प्रवृत्त्युच्छेद इति यथा तावकेऽपि मते तथा मामकेऽप्यसौ पन्था न वारित इति समानयोगक्षेमत्वात् । तौतातिकमतमवलम्ब्य विधिविवेकं व्याकुर्वाणैराचार्यवाचस्पतिमिश्रैर्बोधकत्वेन स्वतःप्रामाण्यं नाव्यभिचारेणेति न्यायकणिकायां प्रत्यपादि । तस्मादविश्वासशङ्का नावकाशं लभते ।

तसेच, तुम्ही जे म्हटले आहे की ज्ञानाचा त्याच्या विषयाच्या संबंधात व्यभिचार झाला तर कोठल्याच व्यवहारासंबंधी लोकांना विश्वास वाटणार नाही, तर ते योग्य नाही. कारण, ज्याप्रमाणे तुम्ही स्वीकारलेल्या मतानुसार ज्ञान क्वचित् त्याच्याशी संवादी अशा व्यवहारास कारणीभूत होत नाही तरी त्यामुळे सर्वत्र व्यवहारप्रवृत्ती संपुष्टात येत नाही, त्याप्रमाणे आमच्याही मतात त्याच युक्तिवादाचा अवलंब करण्यास प्रत्यवाय नाही. तेव्हा दोन्हीकडे सारखाच प्रसंग व सारखेच निराकरण आहे. कुमारिलभट्टाच्या मताला अनुसरून विधिविवेक ग्रंथाची व्याख्या करताना आचार्य वाचस्पतिमिश्रांनी न्यायकणिका टीकेत असे प्रतिपादन केले आहे की विधीचे स्वतःप्रमाण्य तो बोध करून देतो म्हणून आहे, त्याच्या फलात विसंवाद दिसून येत नाही म्हणून नाही. तेव्हा व्यवहाराविषयी अविश्वास वाटेल ह्या शंकेला अवकाश नाही.

वेदान्त्यांच्या मतात रजतज्ञान भ्रमस्वरूप असल्यामुळे ते आणि त्याचा विषय यांत व्यभिचार अथवा विसंवाद आहे. प्रभाकराच्या मतात यथार्थ ज्ञान आणि व्यवहार यांत विसंगती आहे. अशा प्रसंगी संवादी व्यवहार होत नाही म्हणून व्यवहार करणे कोणी बंद करीत नाही असे प्रभाकरकृत समर्थन. तसलेच समर्थन – क्वचित् विसंवाद आहे म्हणून व्यवहार थांबत नाहीत – वेदान्ती सुद्धा करू शकतो.

मुळात 'संवादिव्यहारजनकत्वे' असे आहे. पण संवादी म्हणजे व्यभिचारी असा अर्थ शक्य नसल्यामुळे '-व्यवहाराजनकत्वे' असा पाठ स्वीकारला आहे.

लोकायतिकांनी वेदप्रामाण्यावर असा एक आक्षेप घेतला आहे की पुत्रकामेष्टि केली तरी कधी कधी पुत्रप्राप्ती होत नाही, तेव्हा विधी अप्रमाण होत. त्या मताचे खंडन करताना वाचस्पतिमिश्राने म्हटले आहे की स्वतःप्रामाण्य फलाच्या अविसंवादावर अवलंबून नसून अपूर्व ज्ञान देण्यावर अवलंबून आहे.

असत् वादाचे निराकरण

ननु माध्यमिकमतावलम्बनेन रजतादिविभ्रमालम्बनमसदिति चेत्, तदप्ययुक्तम्, असतोऽपरोक्षप्रतिभासायोग्यत्वात् तदुपादित्सया प्रवृत्त्यनुपपत्तेश्च । ननु विज्ञानमेव वासनादिस्वकारणसामर्थ्यासादितदृष्टान्तसिद्धस्वभावविशेषमसत्प्रकाशनसमर्थनमुपजातम् । असत्प्रकाशनशक्तिरविद्या संवृतिरिति पर्यायाः । तस्मादविद्यावशादसन्तो भान्तीति चेत्, तदपि वक्तुमशक्यम्, शक्यस्य दुर्निरूप्यत्वात् । किमत्र शक्यं कार्य ज्ञाप्यं वा । नाद्यः, असतः कारणत्वानुपपत्तेः । न द्वितीयः, शक्यस्य कारणत्वेनाङ्गीकृतत्वात्, ज्ञानादन्यस्य ज्ञानस्यानुपलब्धेश्च । उपलब्धौ वा तस्यापि ज्ञाप्यत्वेन ज्ञापकान्तरापेक्षायामनवस्थापत्तेश्च ।

शून्यवादी माध्यमिक बौद्धांच्या मताचा अवलंब करून रजतादी भ्रमाचे अधिष्ठान (शुक्तिका) असत् आहे असे म्हटले तर ते सुद्धा योग्य नाही. कारण, जे असत् आहे त्याचा प्रत्यक्ष प्रतिभास होणे शक्य नाही, आणि ते घेण्याच्या इच्छेने होणाऱ्या प्रवृत्तीची उपपत्तीही लागणार नाही. यावर असा युक्तिवाद केला की, विज्ञान हेच, त्याला कारणीभूत होणाऱ्या वासनादीच्या सामर्थ्यामुळे, (स्वप्नाच्या) दृष्टांताने सिद्ध होणारा विशेष प्रकारचा स्वभाव प्राप्त करते आणि त्यामुळे ते असत् वस्तू प्रकाशित करण्यास समर्थ होते. असत् प्रकाशित करण्याची शक्ती, अविद्या, संवृति (झाकून टाकणे) हे पर्याय आहेत. म्हणून अविद्येच्या प्रभावाने असत् वस्तू भासमान होतात, (असा युक्तिवाद केला) तर तसे सुद्धा म्हणता येणार नाही. कारण, शक्य (विज्ञानाच्या शक्तीने प्रकाशित होणाऱ्या) पदार्थाचे निरूपण करणे कठीण आहे. प्रश्न असा की हा शक्य पदार्थ कार्य (उत्पन्न होणारा) आहे की ज्ञाप्य (केवळ ज्ञात होणारा)? पहिला विकल्प स्वीकार्य नाही. कारण, असत् (असलेले विज्ञान) उत्पादक कारण असणे अनुपपन्न आहे. दुसरा विकल्प स्वीकार्य नाही. कारण, शक्य पदार्थ (ज्ञानाचे) कारण आहे हे स्वीकृत झाले आहे. शिवाय, ज्ञानाहून भिन्न असे दुसरे ज्ञान उपलब्ध होत नाही. जर उपलब्ध होते असे मानले तर ते दुसरे ज्ञान सुद्धा ज्ञाप्य होऊन त्याला दुसऱ्या ज्ञापकाची अपेक्षा राहील आणि मग अनवस्थाप्रसंग उद्भवल.

मुळात 'तदुक्तम्' असे आहे. ते अर्थवाही नाही. नेहमीप्रमाणे 'तदप्ययुक्तम्' असेच म्हटले असण्याचा संभव असल्याने तो पाठ स्वीकारला आहे.

'दृष्टान्तसिद्ध' – असत् गोष्ट प्रकाशित करणे हा विज्ञानाचा विशिष्ट स्वभाव आहे हे स्वप्नाच्या दृष्टांताने सिद्ध होते. हा विशिष्ट स्वभाव विज्ञानाला वासना आदीच्या प्रभावामुळे प्राप्त होतो.

'शक्य' म्हणजे विज्ञानाच्या शक्तीने प्रकाशित होणारी 'असत्' वस्तू.

'शक्यस्य कारणत्वेन अङ्गीकृत्वात्' याचा अर्थ विशेष स्पष्ट नाही. 'शक्य वस्तू ज्ञाप्य नाही' कारण ती कारण म्हणून स्वीकृत झाली आहे' या विधानावरून असा निष्कर्ष संभाव्य दिसतो की ज्ञाप्य म्हणजे ज्ञानाचा विषय आणि ज्ञान उत्पन्न करणारे कारण यांत भेद केला आहे पण मूलतः त्यांत भेद नाही. अशी शक्यता आहे की मूळ पाठ 'कारणत्वेनानङ्गीकृत्वात्' असा होता. शक्य वस्तू असत् असल्यामुळे ती ज्ञानाचे कारण अथवा त्याचा विषय होईल ह्या मताचा स्वीकार करता येत नाही असा त्याचा अर्थ संभाव्य आहे.

'ज्ञानादन्यस्य इ.' – विज्ञान ज्ञापक व असत् शक्य ज्ञाप्य. ज्ञापक व ज्ञाप्य यांच्यात हा संबंध ज्ञान उत्पन्न होण्यामुळे प्रस्थापित होतो. दीप ज्ञापक व धड ज्ञाप्य हा संबंध घटज्ञानाच्या उत्पत्तीमुळे प्रस्थापित होतो. म्हणजे विज्ञान हे

ज्ञापक व्हावे यासाठी असत्चे ज्ञान होणे आवश्यक आहे. हे ज्ञान विज्ञानाहून भिन्न मानले पाहिजे. घटज्ञान दिव्याहून भिन्न आहे. परंतु विज्ञानाहून भिन्न अशा दुसऱ्या ज्ञानाला काही प्रमाण नाही. जर हट्टाने तसे दुसरे ज्ञान आहे असे मानले तर ते ज्ञाप्य होऊन त्याला ज्ञापकाची आवश्यकता उत्पन्न होईल व नंतर ते ज्ञापक तिसरे ज्ञान उत्पन्न करील, याप्रमाणे अनवस्थाप्रसंग उद्भवेल.

अथैतद्दोषपरिजिहीर्षया विज्ञानं सद्रूपमेवासतः प्रकाशकमिति कक्षीक्रियत इति चेत्, अत्र देवानांप्रियः प्रष्टव्यः पुनः । असौ सदसतोः संबन्धो निरूप्यनिरूपकभावोऽविनाभावो वा । नाद्यः, असत उपकाराधारत्वायोगेनानुपकृततया निरूप्यत्वानुपपत्तेः । न चरमः, धूमधूमध्वजयोरिव तदुत्पत्तिलक्षणस्य शिंशपावृक्षयोरिव तादात्म्यलक्षणस्य वा अविनाभानिदानस्य सदसतोरसंभवात् । तस्माद्विज्ञानमेवासत्प्रकाशकमित्यसद्वादिनामयमसत्प्रलाप इत्यारोप्यमाणं नासत् ।

आता हा दोष टाळण्यासाठी सत्-रूपात असलेले विज्ञानच असत् वस्तू प्रकाशित करते ह्या मताचा अवलंब केला तर त्या शहाण्याला पुन्हा विचारले पाहिजे की सत् आणि असत् यांमधील हा संबंध निरूप्य-निरूपक ह्या स्वरूपाचा आहे की अविनाभाव स्वरूपाचा आहे? पहिला विकल्प संभाव्य नाही. कारण, असत् वस्तू कोठल्याही उपकाराचा (अतिशयाधानाचा) आधार होणे शक्य नसल्यामुळे उपकृत होत नाही, तेव्हा तिचे (प्रकाशनरूप) निरूपण व्हावे हे उपपन्न नाही. दुसरा पर्याय संभाव्य नाही. कारण धूम आणि अग्नि यांत आहे त्याप्रमाणे कार्यकारणभावाच्या स्वरूपाचे अथवा शिंशपा आणि वृक्ष यांत आहे त्याप्रमाणे तादात्म्य स्वरूपाचे अविनाभावास कारणीभूत होणारे निमित्त सत् आणि असत् यांच्या संबंधात असंभाव्य आहे. म्हणून विज्ञान हेच असत् प्रकाशित करणारे ह्या मिथ्या मताचा स्वीकार करणाऱ्यांचे हे मिथ्या प्रलाप आहेत. तेव्हा आरोपित केला जाणारा पदार्थ असत् नाही.

'देवानांप्रिय' चा अर्थ 'मूर्ख' असा आहे. हा वादी विज्ञान सत् मानीत असल्यामुळे माध्यमिकांप्रमाणे पूर्णतया शून्यवादी नाही आणि बाह्य पदार्थ असत् मानीत असल्यामुळे योगाचारांप्रमाणे पूर्णतया विज्ञानवादी नाही. म्हणून हे विशेषण वापरले असावे.

बौद्धदर्शनाच्या प्रारंभी कार्यकारणभाव व तादात्म्य ह्या दोन अविनाभावाच्या (व्याप्तीच्या) निमित्तांचे विवेचन आहे.

'आरोप्यमाणं' याने रजताचाच बोध होऊ शकेल. वस्तुतः शुक्तिका म्हणजे भासमान होणारी वस्तू सत् की असत् यासंबंधीचा हा येथील विवाद आहे. तेव्हा त्याचाच निर्देश अपेक्षित आहे.

विज्ञानवादाचे निराकरण

ननु विज्ञानवादिनयानुसारेण प्रतीयमानं रजतं ज्ञानात्मकन् । तत्र च युक्तिरभिधीयते – यद्यथानुभूयते तत्तथा । अन्यथात्वं तु बलद्बाधकोपनिपातादास्थीयत इत्युभयवादिसंमतोऽर्थः । तत्र च 'नेदं रजतम्' इति निषिद्धेदंभावं रजतमर्थादान्तरज्ञानरूपमवतिष्ठते । न चेदंतया निषेधे सत्यनिदंतया च बहिरपि व्यवस्थोपपत्तेः कुतः संविदाकारतेति वाच्यम्, व्यवस्थितस्यापरोक्षत्वानुपपत्तावपरोक्षस्य विज्ञानस्य कक्षीकर्तव्यत्वात् । तथा च प्रयोगः-विवादपदं विज्ञानाकारः, संप्रयोगमन्तरेणापरोक्षत्वात्, विज्ञानवदिति ।

विज्ञानवादी बौद्धांच्या सिद्धांताप्रमाणे प्रतीत होणारे रजत ज्ञानाच्या स्वरूपाचे आहे. त्यासंबंधात युक्तिवाद मांडला जातो – ज्याचा जसा अनुभव होतो ते तसेच असते. त्याची निराळ्या रूपात प्रतीती बलवान् अशा बाधक कारणाच्या उपस्थितीमुळे होते हे (विज्ञानवादी व अद्वैती) दोन्ही वाद्यांना संमत असलेले मत आहे. त्या ठिकाणी 'नेदं रजतम्' याप्रमाणे ज्याचा इदंभाव निषिद्ध झाला आहे ते रजत अर्थातच आंतर ज्ञानाच्या स्वरूपात अवस्थित राहते. आणि असे म्हणता येणार नाही की इदम्च्या स्वरूपातील (पुरःस्थित) रजताचा निषेध झाला असला तरी बाहेरच (दुसरीकडे) 'अनिदम् (हे नसलेले)' ह्या रूपात ते विद्यमान असते, तेव्हा त्याला ज्ञानाचा आकार कोठून येणार? कारण, जे (समोर नसून) दूर आहे ते प्रत्यक्ष होणे संभाव्य नसल्यामुळे जे प्रत्यक्ष आहे ते (आंतरिक) ज्ञानच हे स्वीकारले पाहिजे. त्यासंबंधी पुढील अनुमान आहे – विवादास्पद पदार्थ (रजत) ज्ञानस्वरूप आहे (प्रतिज्ञा), कारण इंद्रियसंनिकर्ष न होताही तो प्रत्यक्ष आहे (हेतु), (इतर) ज्ञानाप्रमाणे (उदाहरण).

'नेदं रजतम्' मध्ये रजताच्या इदम्-त्वाचा निषेध आहे, रजताचा निषेध नाही. तेव्हा जे रजत निषिद्ध झाले नाही ते आंतरिक ज्ञानाच्या स्वरूपाचे.

'संप्रयोग' म्हणजे इन्द्रियार्थसंनिकर्ष.

तदनुपपन्नम्, विकल्पासहत्वात् । बाधकोऽवबोधः किं साक्षाज्ज्ञानाकारतां बोधयति अर्थाद्वा । नाद्यः, नेदं रजतमिति प्रत्ययस्य रजतविवेकमात्रगोचरस्य ज्ञानाभेदगोचरतायामनुभवविरोधात् । नेदं रजतमिति रजतस्य पुरोवर्तित्वप्रतिषेधो ज्ञानाकारतां कल्पयतीति चेत्, तदेतद्वार्तम्, प्रसक्तप्रतिषेधात्मनो बाधकावबोधस्य तत्रैव सत्त्वात्प्रतिषेधोपपत्तेः । विज्ञानाकारत्वसाधनमप्यविज्ञानाकारे बहिःष्ठे साक्षिप्रत्यक्षे भावरूपाज्ञाने वर्तत इति सव्यभिचारः ।

हे (विज्ञानवादी बौद्धांचे म्हणणे) उपपन्न नाही. कारण पुढील विकल्प संभाव्य नाहीत. रजतप्रतीतीला बाधक होणारी प्रतीती (रजत आंतरिक) ज्ञान असल्याचा बोध साक्षात् करून देते की अर्थापत्तीने? पहिला विकल्प संभाव्य नाही. कारण, 'हे रजत नाही' ह्या (बाधक) प्रतीतीचा रजतापासून भिन्नता दाखविणे एवढाच विषय असता रजत ज्ञानाहून भिन्न नाही हे दाखविणे हा तिचा विषय आहे असे समजणे अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. (दुसऱ्या विकल्पानुसार) 'हे रजत नाही' ह्या (बाधक) प्रतीतीत असलेला, रजत समोर असल्याचा निषेध, त्या रजताचे स्वरूप ज्ञानात्मक आहे असा प्रत्यय आणून येतो असे म्हटले तर ते फोल आहे. कारण, जे प्राप्त आहे त्याचा प्रतिषेध करणे हे जिचे स्वरूप ती बाधक प्रतीती त्या (पुरोवर्ती) स्थानात असली तरच तिने होणाऱ्या प्रतिषेधाची उपपत्ती लागेल (आणि म्हणून 'आंतरिक ज्ञानाशी तिचा दूरान्वयानही संबंध प्रस्थापित होणार नाही). शिवाय, (तुमच्या अनुमानातील) रजताचे विज्ञानाकारत्व सिद्ध करू पाहणारा हेतु विज्ञानस्वरूप नसलेल्या, बाहेर अवस्थित असलेल्या साक्षी आत्म्याला ('अहमज्ञः' याप्रमाणे) प्रत्यक्ष असणाऱ्या, भावस्वरूप अज्ञानाच्या ठिकाणीही विद्यमान आहे म्हणून तो सव्यभिचार आहे.

'संप्रयोगमन्तरेण अपरोक्षत्व' हा त्या अनुमानातील हेतु अज्ञानाच्या ठिकाणी विद्यमान आहे. आणि अज्ञानात साध्य जे विज्ञानाकारत्व त्याचा अभाव आहे. म्हणून त्या अनुमानात सव्यभिचार हेत्वाभास आहे.

अन्यथाख्यातीचे निराकरण

नन्वन्यथाख्यातिमतानुसारेण रजतस्य देशान्तरसत्त्वेन भाव्यम् । अन्यथा तस्य प्रतिषेधप्रतियोगित्वानुपपत्तेः । न हि कश्चित्प्रेक्षावाञ्शशविषाणं प्रतिषेद्धुं प्रभवति । तदुक्तम् –

व्यावर्त्याभाववत्तैव भाविकी हि विशेष्यता ।
अभावविरहात्मत्वं वस्तुनः प्रतियोगिता ॥

(न्या. कु. ३·२) इति ।

तथा च तस्य देशान्तरसत्त्वमाश्रयणीयमिति चेत्, तदपि न प्रमाणपद्धतिमध्यास्ते, असतः संसर्गस्येव कलधौतस्य निषेधप्रतियोगित्वोपपत्तेः ।

(नैयायिकांच्या) अन्यथाख्याति सिद्धांताप्रमाणे ('नेदं रजतम्' असा प्रतिषेध होतो तेव्हा) रजत दुसऱ्या ठिकाणी असणे आवश्यक आहे. नाही तर ते प्रतिषेधाचा प्रतियोगी होणे संभाव्य नाही. कारण, कोणीही विचारवंत मनुष्य सशाच्या शिंगाचा प्रतिषेध करण्यास उद्युक्त होत नाही. उदयनाने न्यायकुसुमाञ्जलीत म्हटले आहे – 'ज्याची व्यावृत्ती करावयाची (उदा., 'घटवद् भूतलम्' यातील व्यावर्त्य घटाभाव) त्याच्या अभावाने (उदा., घटाभावाच्या अभावाने म्हणजेच घटाने) युक्त असणे हीच परमार्थाने (भाविकी) विशेषता (उदा., भूतलाची). पदार्थाचे (उदा., घटाचे) प्रतियोगित्व (अथवा विशेषणता) म्हणजे अभावाच्या अभावाच्या (म्हणजे सत्तेच्या) स्वरूपात असणे हे होय.' आणि म्हणून त्या (निषेधविषयक) रजताची दुसऱ्या प्रदेशात विद्यमानता स्वीकारली पाहिजे – असे जर नैयायिकांनी म्हटले तर ते सुद्धा प्रमाणाला धरून नाही. कारण, ज्याप्रमाणे अस्तित्वात नसलेला (दोन पदार्थांमधील) संसर्ग निषेधाचा प्रतियोगी होतो त्याप्रमाणे (भ्रमभूलक अत एव असत्) रजत सुद्धा निषेधाचा प्रतियोगी होऊ शकेल.

अन्यथाख्याति म्हणजे पदार्थाची निराळ्या रूपात प्रतीती. 'इदं रजतम्' यात रजताची शुक्तिकारूपात प्रतीती होते. हे रजत असत् नाही. कारण, 'नेदं रजतम्' ने ज्या रजताचा निषेध होतो ते सत्यच मानले पाहिजे. काल्पनिक वस्तूचा निषेध हेत नाही.

रजताभावाचा अभाव आहे म्हणून रजत निषेधाचे प्रतियोगी होते, तेव्हा त्याची सत्ता मान्य केली पाहिजे असे नैयायिकांचे म्हणणे.

नन्विदं रजतमिति ज्ञानमेकमनेकं वा । न तावदाद्यः, अपसिद्धान्तापत्तेरसंभवाच्च । तथा हि शुक्तीदमंशेन्द्रियसंप्रयोगादिदमाकारान्तःपरिणामरूपमेकं ज्ञानं जायते । न च तत्र कलधौतं विषयभावमाकल्पयितुमुत्सहते, असंप्रयुक्तत्वात्तस्य विषयात्वाङ्गीकारे सर्वज्ञत्वापत्तेः । न च चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुविधायितया तज्ज्ञानस्य तज्जन्यत्वं वाच्यम्, इदमंशज्ञानोत्पत्तौ तदुपक्षयोपपत्तेः । न चापि संस्काराद्रजतज्ञानस्य जन्म, स्मृतित्वापत्तेः । अथेन्द्रियदोषस्य तत्करणत्वम्, तदप्ययुक्तम्, स्वातन्त्र्येण तस्य ज्ञानहेतुत्वानुपपत्तेः । न हि ग्रहणस्मरणाभ्यामन्यः प्रकारः समस्ति । तस्मादिदमंशरजततादात्म्यविषयकं विज्ञानं न घटते । नाप्यनेकम्, अख्यातिमतापत्तेरिति चेत् –

शंका – 'हे रजत आहे' यात एक ज्ञान आहे की एकाहून अधिक? पहिला पर्याय ग्राह्य नाही. कारण, त्यात (ज्ञान दोन प्रकारचे आहे या) तुमच्या सिद्धांताला बाध येईल. शिवाय, तो संभाव्यही नाही. म्हणजे असे – शुक्तिरूप 'इदम्' अंशाचा इंद्रियाशी संयोग झाल्यामुळे इदम् ह्या आकाराच्या बुद्धीच्या परिणामाच्या स्वरूपाचे एक ज्ञान उत्पन्न होते. त्या ज्ञानात रजत ह्या ज्ञानाचा विषय म्हणून कल्पिले जाणे शक्य नाही. कारण, ते इंद्रियाशी संबद्ध नसताही ज्ञानाचा विषय आहे असे मानल्यास ज्ञाता सर्वज्ञ ठरण्याचा प्रसंग येईल. आणि असेही म्हणता येणार नाही की अन्वय आणि व्यतिरेक यांच्या द्वारा ते चक्षुर्व्यापाराच्या अनुरोधाने रजतज्ञान होत असल्यामुळे त्या व्यापाराने ते उत्पन्न होते. कारण, 'इदम्' अंशाचे ज्ञान उत्पन्न करण्यात तो व्यापार संपुष्टात आलेला असतो. आणि संस्कारामुळे रजतज्ञानाचा जन्म होतो असेही नाही. कारण, मग ते ज्ञान स्मृती ठरण्याचा प्रसंग येईल. आता इंद्रियदोष त्या ज्ञानाचे साधन (करण) आहे असे म्हटले तर ते सुद्धा योग्य नाही. कारण, तो दोष स्वतंत्रपणे ज्ञानाचे कारण होऊ शकणार नाही. ग्रहण आणि स्मरण यांव्यतिरिक्त (ज्ञानाचा) तिसरा प्रकार संभवत नाही. म्हणून 'इदम्' अंश आणि रजत यांच्या तादात्म्याविषयीचे एक ज्ञान सुद्धा स्वीकार्य नाहीत. कारण, त्यात (प्रभाकराच्या) अख्यातिवादाचा प्रसंग उत्पन्न होतो. याप्रमाणे शंका उपस्थित केली तर –

'अपसिद्धान्त' – पुढील परिच्छेदात अद्वैतसिद्धांतात स्वीकृत असलेल्या दोन ज्ञानांनी मिळून होणाऱ्या एका प्रतीतीचे विवेचन आहे.

इंद्रियव्यापार झाला की रजतज्ञान होते आणि तो झाला नाही तर ते होत नाही – हे अन्वय आणि व्यतिरेक.

अख्यातिवादाचे खंडन वर आले आहे.

उच्यते । प्रथमं दोषकलुषितेन चक्षुषेदंतामात्रविषयान्तःकरणवृत्तिरुत्पद्यते । अनन्तरं तया वृत्त्या चैतन्यावरणाभिभवे सति तच्चैतन्यमभिव्यज्यते । पश्चादिदमंशचैतन्यनिष्ठा अविद्या रागादिदोषकलुषिता कलधौताकारेण परिणमते, इतमाकारान्तःकरणपरिणामावच्छिन्नचैतन्यनिष्ठा कलधौतगोचरपरिणामसंस्कारसचिवा कलधौतज्ञानाभासाकारेण परिणमते । तौ च रजतवृत्तिपरिणामौ स्वाधिष्ठानेन साक्षिचैतन्येनाव्यवधानेन भास्येते । तथा च सवृत्तिकाया अविद्यायाः साक्षिभास्यत्वाभ्युपगमे वृत्त्यन्तरवेद्यत्वाभावान्नानवस्था । यद्यप्यन्तःकरणवृत्तिरविद्यावृतिश्चेति द्वे इमे ज्ञाने तथापि विषयाधीनं तथापि विषयाधीनं फलम्, ज्ञातो घट इति विषयावच्छिन्नतया फलप्रतीतेः । तद्विषयश्च सत्यमिथ्याभूतयोरिदमंशरजतांशयोरन्योन्यात्मकतयैकत्वमापन्नः । तस्माद्विषयावच्छिन्नफलस्याप्येकत्वाज्ज्ञानैक्यमुपचर्यते ।

त्या शंकेचे समाधान करतो. प्रथम दोषाने कलुषित झालेल्या चक्षुरिंद्रियाने केवळ 'इदंता' हा विषय असलेली अंतःकरणाची (चित्ताची) वृत्ती उत्पन्न होते. नंतर त्या वृत्तीमुळे चैतन्यावरील आवरण दूर झाले म्हणजे ते चैतन्य अभिव्यक्त होते. त्यानंतर 'इदम्' अंशाने युक्त असलेल्या चैतन्यात विद्यमान असलेली, राग आदी दोषांनी दूषित झालेली, अविद्या रजतरूपाने परिणत होते, (आणि) 'इदम्' स्वरूपाच्या चित्ताच्या परिणामाने विशिष्ट झालेल्या चैतन्याच्या ठिकाणी असलेली (अविद्या) रजतविषयक (वृत्तिरूप) परिणामाच्या संस्काराच्या साहाय्याने रजतज्ञानाच्या स्वरूपात परिणत होते. आणि रजताच्या स्वरूपातील आणि वृत्तीच्या

(रजतज्ञानाच्या) स्वरूपातील ते दोन परिणाम त्यांचे अधिष्ठान असलेल्या साक्षिरूप चैतन्यामुळे मध्ये काही व्यवधान न येता भासमान होतात. आणि याप्रमाणे वृत्तिसहित अविद्या भासमान होते हे मान्य केले म्हणजे ती वृत्ती प्रतीत होण्यासाठी दुसरी वृत्ती (आणि तिच्यासाठी तिसरी वगैरे) आवश्यक नसल्यामुळे अनवस्थाप्रसंग उद्भवत नाही. जरी अंतःकरणवृत्ती आणि अविद्यावृत्ती अशी ही दोन ज्ञाने आहेत, तरी त्यांचे फल विषयाच्या अनुरोधाने निष्पन्न होते. उदाहरणार्थ, 'घटः ज्ञातः (घटाचे ज्ञान झाले)' याप्रमाणे विषयाने विशिष्ट अशाच स्वरूपात फलाची प्रतीती होते. आणि त्या दोन ज्ञानांचा विषय, सत्य असलेला 'इदम्' अंश आणि मिथ्या असलेला रजत अंश हे उभयता परस्परस्वरूप असल्यामुळे, एकच झाला आहे. तेव्हा विषयाने अवच्छिन्न असलेले फल सुद्धा एकच असल्याकारणाने ज्ञान एकच असा उपचार (औपचारिक व्यवहार) होतो.

अविद्येचे दोन परिणाम होतात, एक रजत-स्वरूपाचा आणि दुसरा रजताभाव-स्वरूपाचा, पहिला अर्थाध्यास, दुसरा ज्ञानाध्यास. पहिल्यात अविद्येचे अधिष्ठान केवळ 'इदम्' अंशाने युक्त चैतन्य, दुसऱ्यात 'इदम्' स्वरूपाच्या चित्तवृत्तीने विशिष्ट झालेले चैतन्य. शिवाय दुसऱ्यासाठी (पूर्वकालीन रजतज्ञानाच्या) संस्काराचे साहाय्य आवश्यक आहे.

अंतःकरणवृत्तीने सत्य 'इदम्'ची प्रतीती होते, अविद्यावृत्तीने मिथ्या रजताची. त्या दोन्ही प्रतीतींचे विषय एकमेकासंबंधीचे आहेत. तेव्हा विषय एकच आहे असे होऊन 'इदं रजतम्' असा एकज्ञानरूपी व्यवहार उपपन्न ठरतो.

तदुक्तम् –

शुक्तीदमंशचैतन्यस्थिताविद्या विजृम्भते ।
रागादिदोषसंस्कारसचिवा रजतात्मना ॥
इदमाकारवृत्त्यक्तचैतन्यस्था तथाविधा ।
विवर्तते तद्रजतज्ञानाभासात्मनाप्यसौ ॥
सत्यमिथ्यात्मनोरैक्यादेकस्ताद्विषयो मतः ।
तदायत्तफलैकत्वाज्ज्ञानैक्यमुपचर्यते ॥ इति ।

पञ्चपादिकायामपि फलैक्याज्ज्ञानैक्यमुपचर्यत इत्यभिप्रायेण 'सा चैकमेव ज्ञानमेकफलं जनयति' इत्युक्तम्।

म्हटलेच आहे – 'शुक्तिरूप "इदम्" अंशाने युक्त अशा चैतन्यात विद्यमान असलेली अविद्या रागादी दोष आणि संस्कार यांच्या साहाय्याने रजताच्या स्वरूपात परिणत होते. "इदम्" स्वरूपाच्या अंतःकरणवृत्तीने रंजित झालेल्या चैतन्याच्या ठिकाणी असलेली ती अविद्या त्याच प्रकारे (रागादींच्या व संस्काराच्या साहाय्याने) रजतज्ञानाच्या आभासाच्या स्वरूपात विवर्तित होते. सत्य आणि मिथ्या दोन्ही ज्ञानांचे ऐक्य होऊन त्यांचा विषय एकच मानला जातो. आणि विषयावर अवलंबून असलेले फल एकच ठरून ज्ञानाची एकता उपचरित (व्यवहार्य) होते.' पद्मपादाचार्य यांनी पञ्चपादिका ह्या शांकरभाष्यावरील टीकेत सुद्धा फलाच्या एकतेमुळे ज्ञानाची एकता उपचरित होते या अभिप्रायाने 'ती अविद्या एक फल असलेले एकच ज्ञान उत्पन्न करते' असे म्हटले आहे.

त्रिविध सत्त्व

ननु शुक्तिकामस्तके भाव्यमानस्य कलधौतस्य तत्रैव सत्यत्वाभ्युपगमे नेदं रजतमिति निषेधः कथं प्रभवेदिति चेत्, न, प्रातिभासिकसत्यत्वेऽपि व्यावहारिकसत्यत्वाभावेन प्रतिपन्नोपाधौ प्रतियोगित्वसंभवात् । तदुक्तं पञ्चपादिकाविवरणे – 'त्रिविधं सत्त्वम्, परमार्थसत्त्वं ब्रह्मणः, अर्थक्रियासामर्थ्य सत्त्वं मायोपाधिकमाकाशादेः, अविद्यापाधिकं सत्त्वं रजतादेः' इति । अन्यत्राप्युक्तम् –

कालत्रये ज्ञातृकाले प्रतीतिसमये तथा ।
बाधाभावात्पदार्थानां सत्त्वत्रैविध्यमिष्यते ॥
तात्त्विकं ब्रह्मणः सत्त्वं व्योमादेर्व्यावहारिकम् ।
रूप्यादेरर्थजातस्य प्रातिभासिकमिष्यते ॥ इति ।
लौकिकेन प्रमाणेन यद्बाध्यं लौकिकेऽवधौ ।
तत्प्रातिभासिकं सत्त्वं बाध्यं सत्येव मातरि ॥
वैदिकेन प्रमाणेन यद्बाध्यं वैदिकेऽवधौ ।
तद्व्यावहारिकं सत्त्वं बाध्यं मात्रा सहैव तत् ॥ इति च ।

ततः ख्यातिबाधान्यथानुपपत्त्या भ्रान्तिगोचरस्य मायामयस्य रजतादेः सदसद्विलक्षणत्वलक्षणमनिर्वचनीयत्वं सिद्धम् । तदवोचच्चित्सुखाचार्यः –

प्रत्येकं सदसत्त्वाभ्यां विचारपदवीं न यत् ।
गाहते तदनिर्वाच्यमाहुर्वेदान्तवादिनः ॥ (चित्सु. पृ. ७९) इति ।

शुक्तिकेच्या मस्तकावर (तिचा अपलाप करून) भावित होणाऱ्या रजताच्या त्याच ठिकाणच्या सत्यतेचा स्वीकार केल्यानंतर 'हे रजत नाही' असा त्याचा निषेध कसा काय होऊ शकेल अशी शंका उपस्थित केली तर तिचे समाधान असे की प्रातिभासिक दृष्टीने रजत सत्य असले तरी व्यावहारिक दृष्टीने ते सत्य नसल्यामुळे उपाधीने युक्त म्हणून ते प्रतियोगी व्हावे हे संभाव्य आहे. पञ्चपादिकेच्या (प्रकाशात्मयतिकृत) विवरणात म्हटले आहे – 'सत्त्व तीन प्रकारचे आहे – ब्रह्माचे पारमार्थिक सत्त्व, आकाश आदींचे मायेच्या उपाधीने युक्त, अर्थयुक्त क्रिया करण्यास समर्थ असे (व्यावहारिक) सत्त्व आणि रजतादीचे अविद्येच्या उपाधीने युक्त (प्रातिभासिक) सत्त्व.' इतरत्र सुद्धा म्हटले आहे – 'तिन्ही काळी, ज्ञात्याच्या ज्ञानकाली आणि भासमान होण्याच्या समयी बाधाचा अभाव असल्याकारणाने पदार्थांची सत्ता तीन प्रकारची आहे. ब्रह्माची सत्ता तात्त्विक (पारमार्थिक), आकाश आदींची व्यावहारिक आणि रजत आदी पदार्थांची प्रातिभासिक.' तसेच 'लौकिक मर्यादेमध्ये जे लौकिक प्रमाणाने बाधित होते ते प्रातिभासिक सत्त्व, ज्ञाता असेल तरच बाधित होणारे. वैदिक मर्यादेमध्ये जे वैदिक प्रमाणाने बाधित होते ते व्यावहारिक सत्त्व. ते ज्ञात्यासहच बाधित होते.' तेव्हा प्रतीती ('इदं रजतम्') आणि तिचा बाध ('नेदं रजतम्') यांची दुसऱ्या प्रकारे उपपत्ती लागत नसल्यामुळे भ्रांतीचा विषय असलेले, मायामय, रजत आदी सत् आणि असत् या दोहोंहून निराळ्या अशा अनिर्वचनीय (निश्चितपणे सांगता न येण्याच्या) स्वरूपाचे आहेत हे सिद्ध होते, चित्सुखाचार्याने म्हटले आहे – 'जे सत् आणि असत् यांपैकी कोणत्याच विचाराच्या कक्षेत येत नाही ते अनिर्वचनीय असे वेदान्ती म्हणतात.'

अर्थक्रियाकारित्वाचे बरेच विवेचन बौद्धदर्शनात केले आहे.

माया म्हणजे अविद्याच

ननु मायाविद्ययोः स्वाश्रयाव्यामोहहेतुत्वतदभावाभ्यां भेदस्य जागरूकत्वेनाविद्यामयत्वे वक्तव्ये मायामयत्वोक्तिरारोप्यस्यायुक्तेति मायामयत्वोक्तिरारोप्यस्यायुक्तेति चेत्, तदयुक्तम्, अनिर्वचनीयत्वतत्त्वाभासप्रतिबन्धकत्वादिलक्षणजातस्य मायाविद्ययोः समानत्वात् । किं चाश्रयशब्देन द्रष्टोच्यते कर्ता वा । नाद्यः, मन्त्रौषधआदिनित्तमायादर्शिनस्तस्य व्यामोहदर्शनात् । न द्वितीयः, विष्णोः स्वाश्रितमाययैव रामावतारे मोहितत्वेन तत्र मायावित्वस्याप्रयोजकत्वात् । बाधनिश्चयमन्त्रादिप्रतीकारबोधयोरेव प्रयोजकत्वात् । अपरथा पङ्ग्वन्धवत्कर्तापि व्यामुह्येत । न चेच्छानुविधानाननुविधानाभ्यां तयोर्भेद इति भणितव्यम्, मायास्थले मणिमन्त्रौषधादिप्रयोगवदविद्यास्थलेऽपि द्विचन्द्रकेशोण्डुकादिविभ्रमनिमित्ताङ्गुल्यवष्टम्भादावपि स्वातन्त्र्योपलम्भात् । अत एव तत्र तत्र श्रुतिस्मृतिभाष्यादिषु मायाविद्ययोरभेदेन व्यवहारः संगच्छते । क्वचिद्विक्षेपप्राधान्येनावरणप्राधान्येन च मायाविद्ययोर्भेदे तद्व्यवहारो न विरुध्यते । तदुक्तम् –

माया विक्षिपदज्ञानमीशेच्छावशवर्ति वा ।
अविद्याच्छादयत्तत्त्वं स्वातन्त्र्यानुविधायि वा ॥ इति ।

आक्षेप – माया आणि अविद्या यांमध्ये (अनुक्रमे) त्यांचा जो आश्रय त्याच्या मोहास कारणीभूत न होणे व कारणीभूत होणे याप्रकारची भिन्नता स्पष्ट असल्यामुळे आरोपित होणाऱ्या रजताला अविद्यामय म्हणणे आवश्यक असता मायामय म्हणणे उचित नाही – असा आक्षेप घेतला तर ते योग्य नाही. कारण, अनिर्वचनीय असणे, सत्यस्वरूपाच्या प्रतिभासाला प्रतिबंधक असणे इत्यादी सर्व लक्षणे माया व अविद्या यांत समान आहेत. दुसरे असे की आश्रय शब्दाने (माया वा अविद्या) पाहणारा अभिप्रेत आहे की (त्या) निर्माण करणारा? पहिला पर्याय ग्राह्य नाही. कारण, मंत्र, औषधी इत्यादींनी निर्माण केलेली माया (इंद्रजाल) पाहणाऱ्यास व्यामोह होत असलेला दिसून येतोच. दुसरा ग्राह्य नाही. कारण, रामावतरामध्ये विष्णू त्याच्या स्वतःच्या आश्रयाने असणाऱ्या मायेने मोहित झाला होता, त्याप्रसंगी मायावी (मायेचा कर्ता) असणे व्यामोहाच्या अभावास कारणीभूत झाले नाही. व्यामोहाच्या अभावास दोनच गोष्टी कारणीभूत होतात – बाधाची निश्चिती आणि मंत्र आदींचा प्रतिकार करण्याचे ज्ञान. नाही तर (ह्या दोन कारणांच्या अभावी) मायेचा कर्ता सुद्धा पंगू व अंध यांच्याप्रमाणे (अकार्यक्षम झाल्यामुळे) मोहित होईल. आणि असा युक्तिवाद करता येणार नाही की (द्रष्टा अथवा कर्ता यांच्या) इच्छेवर अवलंबून असणे व नसणे असा (माया आणि अविद्या यांत) भेद आहे. कारण, मायेच्या प्रसंगात मणि, मंत्र, औषध इत्यादींच्या प्रयोगात जसे कर्त्याचे स्वातंत्र्य असते तसेच ते अविद्येच्या प्रसंगातही दोन चंद्र, केशसुदृश रेघा, जाळे दिसणे इत्यादी भ्रमास कारण होणाऱ्या, अंगुलीने केल्या जाणाऱ्या नेत्राच्या अवष्टंभात (स्तब्धतेत) सुद्धा दिसून येते. म्हणूनच, श्रुति, स्मृति, भाष्य इत्यादींमध्ये ठिकठिकाणी माया आणि अविद्या यांचा अभिन्नतेने उपयोग सुसंगत ठरतो. क्वचित् मायेतील विक्षेपशक्तीच्या प्राधान्यामुळे आणि अविद्येतील आवरणशक्तीच्या प्राधान्यामुळे त्या दोहोंत असणाऱ्या भेदाने त्या व्यवहारास आडकाठी येत नाही. तसे म्हटले आहे – 'माया म्हणजे विक्षेप करणारे अज्ञान किंवा ईश्वराच्या इच्छेवर अवलंबून असणारे अज्ञान. अविद्या हे तत्त्व आवरण करणारे किंवा स्वातंत्र्यानुसार असणारे असे अज्ञान.'

‘उण्डुक’ म्हणजे कोळ्याचे जाळे. ‘केशोण्डुक’ हा सबंध शब्दच ह्या अर्थाचा असण्याची शक्यता आहे.

‘विक्षेप’ म्हणजे उलथापालथ, अद्‌भुत घटना.

अविद्येचे प्रत्यक्ष ज्ञान

नन्वविद्यासद्भावे किं प्रमाणम् । ‘अहमज्ञो मामन्यं च न जानामि’ इति प्रत्यक्षप्रतिभास एव । ननु ज्ञानाभावविषयोऽयं नाभिप्रेतमर्थं गमयतीति चेत्, न तावदनुपलब्धिवादिनश्चोद्यमेतत्, परोक्षप्रतिभासहेतुत्वात्तस्याः । अयमपि परोक्षप्रतिभास एवेति चेत्, न तावल्लिङ्गशब्दानुपपद्यमानार्थजन्यः, ज्ञातकरणत्वात्तेषाम् । न चैतत्सामग्रीकाले ज्ञानमस्ति, अनुभूतये वा । अनुपलब्ध्या जन्यत इति चेत्, न तावदियमज्ञाता करणम्, प्रत्यक्षेतरस्य ज्ञानकरणत्वनियमात् । नापि ज्ञातैव करणम्, अनुपलब्ध्यनवस्थानात् । न च यथा परेषामभावग्रहणे योग्यानुपलब्धिः सहकारिणी तथा नः करणमिति शङ्क्यम् । ज्ञानकरण इव सहकारिणि ज्ञातत्वनियमाभावात् । अस्तु वा तथा ज्ञेयाभावग्रहणे करणम्, ज्ञानाभावग्रहणे करणं न भवत्येवेति वक्ष्यते ।

अविद्येच्या अस्तित्वाला प्रमाण काय असा प्रश्न उपस्थित केला तर त्याचे उत्तर असे की ‘मी अज्ञ आहे, मला स्वतःचे किंवा दुसऱ्याचे ज्ञान नाही’ याप्रमाणे होणारा प्रत्यक्ष प्रतिभास हेच प्रमाण. यावर असा आक्षेप घेतला की ज्ञानाच्या अभावाविषयी असलेला हा प्रतिभास तुम्हाला अभिप्रेत असलेला अर्थ (मूल अविद्येचे अस्तित्व) सिद्ध करीत नाही, तर अनुपलब्धि हे स्वतंत्र प्रमाण मानणाऱ्या (वेदान्त्या) विरुद्ध हा आक्षेप घेता येणार नाही. कारण, अनुपलब्धि ही परोक्ष प्रतिभासास कारणीभूत होते (प्रत्यक्ष प्रतिभासास नाही). मग (‘अहमज्ञः’) हा सुद्धा परोक्ष प्रतिभासच आहे असे म्हटले तर ते बरोबर नाही. कारण, (हा प्रतिभास) लिंग (अनुमानातील हेतु), शब्द किंवा (अर्थापत्तीतील) उपपन्न न होणारी गोष्ट यांनी उत्पन्न झालेला नाही. कारण, ते (लिंग आदी) ज्ञात झाले तरच ज्ञानाचे साधन (करण) होतात. आणि (‘अहमज्ञः’) हे ज्ञान (लिंगादी) सामग्रीच्या वेळेस अस्तित्वात असत नाही किंवा अनुभवास येत नाही. अनुपलब्धीने ते उत्पन्न होते असे म्हटले तर ती स्वतः ज्ञात न झाली तर ती ज्ञानाचे साधन होणार नाही. कारण, प्रत्यक्षाव्यतिरिक्त इतर प्रमाणे ज्ञात झाली तरच ज्ञानसाधन होतात असा नियम आहे. अनुपलब्धि ज्ञात झाल्यावरच ती करण होते असे सुद्धा नाही. कारण, ती ज्ञात व्हावी म्हणून दुसरी अनुपलब्धि याप्रमाणे अनवस्थाप्रसंग उद्भवेल. आणि अशी सुद्धा शंका घेता येणार नाही की (नैयायिकादी) इतरांच्या मतानुसार ज्याप्रमाणे अभावाचे ग्रहण होण्यात अपेक्षित असलेल्या उपलब्धीची अविद्यमानता सहकारी होते त्याप्रमाणे आमच्या मतात ती साधन होऊ शकेल. कारण, ज्ञानसाधनाच्या संबंधात जसा ते ज्ञात असण्याविषयी नियम आहे तसा तो सहकाऱ्याच्या संबंधात नाही. ज्ञेय पदार्थाच्या अभावाच्या ग्रहणात अनुपलब्धि साधन असू शकेल, पण ज्ञानाच्या अभावाच्या ग्रहणात ती साधन होत नाहीच हे आम्ही पुढे सांगणार आहोत.

मूल अविद्येची प्रतीती ‘अहमज्ञः’ यात प्रत्यक्ष अनुभूतीने होते असे वेदान्त्यांचे म्हणणे. अनुपलब्धि हे प्रमाण मान्य असले तरी त्या प्रमाणाने ज्ञानाचा अभाव सिद्ध करता येणार नाही असे या ठिकाणी प्रतिपादन केले आहे.

प्रत्यक्षाभाववादे तु प्रत्यक्षेण तावद्धर्मिप्रतियोगिज्ञानयोः सतोरात्मनि ज्ञानमात्राभावग्रहणं न ब्रूयात्, घटवति भूतले घटाभावस्येव ज्ञानमात्राभावस्य ग्रहीतुमशक्यत्वात् । तयोरसतोस्तु सुतराम्, कारणाभावात् । अतोऽपि योग्यानुपलब्ध्या वा फललिङ्गाद्यभावेन वात्मनि ज्ञानमात्राभावग्रहणं दुर्लभमिति परमतेऽप्ययं न्यायः समानः । तदेवमात्मनि प्रत्यक्षेण वान्येन वा ज्ञानमात्राभावस्य ग्रहणमशक्यमिति स्थितम् ।

अभावाची प्रत्यक्ष प्रतीती होते ह्या (नैयायिकादींच्या) मतानुसार ('अहमज्ञः' मध्ये) धर्मी (आत्मा) आणि (ज्ञानाभावाचा) प्रतियोगी (ज्ञान) यांचे ज्ञान प्रत्यक्ष होत असता आत्म्याच्या ठिकाणी (सामान्य स्वरूपातील) केवळ ज्ञानाच्या अभावाचे ग्रहण होते असे म्हणता येणार नाही. कारण, भूतलावर घट विद्यमान असता ज्याप्रमाणे घटाभावाचे ग्रहण होत नाही त्याप्रमाणे (आत्मा व ज्ञान यांची प्रत्यक्ष प्रतीती होत असता) केवळ ज्ञानाच्या अभावाचे ग्रहण होणे शक्य नाही. आणि जर त्यांची प्रतीती होत नसेल तर ग्रहण मुळीच होणार नाही. कारण, (अधिकरणज्ञान व प्रतियोगिज्ञान ह्या अभावग्रहणाच्या) कारणांचा अभाव आहे. ह्याच कारणांस्तव अपेक्षित उपलब्धीच्या अभावामुळे अथवा (ज्ञानाभावाच्या अनुमानास आवश्यक) ज्ञानफलरूपी लिंगाच्या अभावामुळे आत्म्याच्या ठिकाणी केवळ ज्ञानाच्या अभावाचे ग्रहण कठीण, याप्रमाणे इतरांच्या (भाट्ट मीमांसकाच्या) मतात सुद्धा ह्यासारखाच युक्तिवाद आहे. तेव्हा याप्रमाणे प्रत्यक्षाने अथवा दुसऱ्या प्रमाणाने आत्म्याच्या ठिकाणी केवळ (सामान्य स्वरूपातील) ज्ञानाच्या अभावाचे ग्रहण होणे अशक्य आहे हे सिद्ध होते.

ननु ज्ञानविशेषाभावः प्रत्यक्षेण गृह्यताम् । न तावत्स्मरणाभावः, अभावग्रहणे प्रतियोगिस्मरणस्य कारणत्वात् । नाप्यनुभवाभावः, तस्यावर्जनीयत्वात् । नन्वात्मनि घटानुभवाभावः प्रत्यक्षविषयस्तर्हि 'अहमज्ञः' इति ज्ञानसामान्यवचनो जानातिर्विशेषेऽनुभवे लक्षणया वर्तनीयः । लक्षणा च संबन्धेऽनुपपत्तौ च सत्यां वर्तते । संबन्धस्तावदनुभवत्वज्ञानत्वयोरेकव्यक्तिसमावेशो व्याप्यव्यापकभावो वा विद्यत एव । अनुपपत्तिं तु न पश्चामः । नन्वनुभवाभावे प्रत्यक्षस्य प्रमेयलाभस्तेनैव तस्यार्थवत्ता सिध्यति । सत्यम्, प्रयोजनमेतन्नानुपपत्तिः, अन्योन्याश्रयात् । नन्वहमज्ञ इत्यव नञ् आत्मनि ज्ञानमात्राभावं न ब्रूते, ज्ञानवति तस्मिंस्तदभावात्, नाप्यनुभवाभावम्, ज्ञानोक्तेस्तदनभिधायकत्वात्, नैरर्थक्यं च न युक्तम्, इत्यनयैवानुपपत्त्या लक्षणेति चेत्, उक्तलक्षणैवाविद्या तदर्थोऽस्तु । संदेह इति चेत्, न, असमत्वात्कोटिद्वयस्य । अन्यत्र हि प्रतियोगिनिवृत्तिर्नञर्थः, अत्र तु प्रतियोगिव्याप्यनिवृत्तिरिति । जानातिसमभिव्याहृतस्य नञः क्वदुक्तलक्षणाविद्याविषयत्वसिद्धिमन्तरेण न संदेह इत्यवश्यंभावेन सैव जानातिसमभिव्याहृतस्य नञः सर्वत्र तद्विषयत्वमवगमयति, विलुम्पति ज्ञानाभावकोट्यन्तरम्, इति क्व संदेहावकाशः । तदेवं लक्षणाहेत्वभावेऽनुभवाभावोऽप्यात्मनि न प्रत्यक्षेण गृह्यत इति परिशेषादुक्तलक्षणाविद्यैवाज्ञ इति प्रतिभासस्य विषय इति स्थितम् ।

शंका – प्रत्यक्षाने (सामान्यरूपातील ज्ञानाच्या अभावाचे ग्रहण होत नसून) विशिष्ट ज्ञानाच्या अभावाचे ग्रहण होते असे समजावे. (उत्तर –)समरणरूपी ज्ञानाचा अभाव समजता येणार नाही. कारण, त्या अभावाच्या ग्रहणाचे कारण प्रतियोगीचे जे स्मरण तेच आहे. अनुभवरूप ज्ञानाचा अभाव सुद्धा समजता येणार नाही. कारण, (ज्ञानाभावाच्या ग्रहणात) अनुभव अपरिहार्यच असतो. शंका – आत्म्याच्या ठिकाणी घटाच्या अनुभवाचा अभाव प्रत्यक्षाचा विषय आहे, तेव्हा 'अहमज्ञः' यातील सामान्य स्वरूपाच्या ज्ञानाचा वाचक ज्ञा. धातु लक्षणेने अनुभवरूप विशिष्ट ज्ञानाच्या अर्थी समाजवा. उत्तर – आता लक्षणा (मुख्यार्थ व लक्ष्यार्थ यांत) संबंध असला

तर आणि (मुख्यार्थ) अनुपपन्न असला तर अवलंबिली जाते. प्रस्तुत ठिकाणी (लक्ष्यार्थ) अनुभवत्व आणि (मुख्यार्थ) ज्ञानत्व यांमध्ये एकाच व्यक्तीच्या ठिकाणी असणे या स्वरूपाचा किंवा व्याप्यव्यापकभाव स्वरूपाचा संबंध आहेच. परंतु अनुपपत्ती कशी ते आम्हाला कळत नाही. आक्षेप – अनुभवाचा अभाव असला तर प्रत्यक्षाला प्रमेयाचा (ज्ञेय पदार्थाचा) लाभ होऊन त्यामुळेच प्रत्यक्षाची सार्थकता सिद्ध होते. (उत्तर –) खरे आहे. पण हे झाले लक्षणेचे प्रयोजन, (मुख्यार्थाची) अनुपपत्ती नाही. कारण, तसे मानले तर अन्योन्याश्रय दोष उत्पन्न होईल. आक्षेप – 'अहमज्ञः' यातील नञ् अव्यय आत्म्याच्या ठिकाणी केवळ सामान्य ज्ञानाचा अभाव दर्शवीत नाही, कारण (ज्ञानयुक्त) आत्म्याच्या ठिकाणी त्याचा (ज्ञानाभावाचा) अभाव आहे, विशिष्ट अनुभवाचा अभाव सुद्धा दर्शवीत नाही, कारण ज्ञा-धातू विशेष ज्ञानाचा बोधक नाही, आणि ते (अहमज्ञः) वचन अर्थहीन आहे असे समजणे योग्य नाही – अशी अनुपपत्ती असल्यामुळे लक्षणा समुचित ठरते असे म्हटले तर आम्ही म्हणतो की (सामान्य आणि विशेष दोन्ही स्वरूपाच्या ज्ञानाचा अभाव हे तुम्ही) निदर्शित केलेले स्वरूप असलेली अविद्या हाच (नञ्चा) अर्थ समजावा. यावर (ज्ञानाभाव व अविद्या ह्या) दोन अर्थांमुळे संदेह उत्पन्न होतो असे म्हटले तर तसे नाही. कारण दोन्ही कोटी समान नाहीत. दुसरीकडे (उदा., 'अघटं भूतलम्' मध्ये) प्रतियोगीची निवृत्ती असा नत्र् चा अर्थ आहे, परंतु प्रस्तुत ठिकाणी ('अज्ञः' मध्ये) प्रतियोगीने व्याप्य अनुभवाची निवृत्ती आहे. तेव्हा ('अज्ञः' यात) ज्ञा-धातूबरोबर वापरलेल्या नञ् चा क्वचित निर्दिष्ट केलेल्या लक्षणांनी युक्त अविद्या हा विषय आहे हे सिद्ध झाल्याखेरीज संदेह उपस्थित होत नाही असे मानणे आवश्यक असल्यामुळे ती अविद्याच ज्ञा-धातूबरोबर वापरलेला नञ् चा सर्वत्र ती विषय आहे असा बोध करून देते आणि ज्ञानाभाव ह्या दुसऱ्या कोटीचा लोप होतो, तेव्हा संदेहाला अवकाश कोठे आहे? तेव्हा याप्रमाणे लक्षणेच्या हेतूंचा अभाव असल्यामुळे आत्म्याच्या ठिकाणी अनुभवाच्या अभावाचे प्रत्यक्ष ग्रहण होत नाही म्हणून अवशिष्ट राहिलेल्या वर वर्णन केलेल्या स्वरूपाची अविद्या हीच अज्ञः' ह्यातील प्रतिभासाचा विषय होय हे सिद्ध होते.

'एकव्यक्तिसमावेशः' म्हणजे एकाच आत्म्यात विद्यमान असणे. एकाच पदार्थाविषयी (उदा., घटाविषयी) असणे असा अर्थ सुद्धा संभाव्य आहे.

'अन्योन्याश्रयात्' – अनुभवाभावाचे प्रत्यक्ष सार्थक व्हावे म्हणून लक्षणा आणि लक्षणेचा अवलंब केला की प्रत्यक्ष सार्थ होते असा अन्योन्याश्रय.

संदेहाच्या ज्ञानाभाव आणि अविद्या ह्या दोन संभाव्य कोटी. परंतु त्यांपैकी ज्ञानाभावात लक्षणेचा अवलंब करून तिच्या सिद्धीसाठी (अनुभवाभाव प्रत्यक्ष आहे असे मानणाऱ्यांनी) ज्या अनुपपत्तीचा पुरस्कार केला आहे तिच्यात आणि अविद्येत काही फरक नाही. तेव्हा सर्वत्र अविद्येचाच प्रतिभास होतो, अनुभवाभाव ह्या ज्ञानाभावाचा नाही. म्हणून ज्ञानाभाव व अविद्या समकोटिक नसल्यामुळे संदेहाला अवकाश नाही, – परिच्छेदाच्या शेवटी असा युक्तिवाद केला आहे.

अस्तु वा ज्ञानाभावप्रतिभासः । अयमभावश्च प्रतियोगी यत्र निषिध्यते न ततस्तत्त्वान्तरमन्यदधिकरणभावात् । मा भूदन्यभावत्वम्, अन्याभावत्वं तु स्यात् । ननु तदपि विरुद्धम् । सत्यम्, सति भेदे, स च प्रमाणात्, तच्च सति प्रतियोग्यभावाधिकरणतस्तत्त्वान्तरे । ननु घटवति भूतले घटाभावमितिव्यवहृती स्यातामिति चेत्, मा भूतामेते प्रतियोगिना सहानूभूयमानेऽधिकरणे । प्रतियोगिस्मरणे सत्यनुभूयमानेऽधिकरणे तु स्याताम् । एवमप्युपपत्तौ न तत्त्वान्तरविषयत्वं कल्प्यम् । कात्रोपपत्तिरिति चेत्, बाधकाभावस्तावदुक्त एव । बाधकं तु कल्पनागौरवमेव । तथा हि तत्त्वान्तरत्वं तावदेकं कल्प्यम्,

तस्यापरोक्षत्वायेन्द्रियसंनिकर्षः कल्प्यः, स च संयोगादिर्न भवतीति संयुक्तविशेषणत्वादिः कल्प्यः, इत्यतो वरमुक्तलक्षणस्याधिकरणस्य व्यवहारविषयेऽङ्गीकारः । सति चैवं ज्ञानाभावेनापि प्रतियोगिस्मृतौ सत्यामनुभूयमानमधिकरणं ज्ञातैव । स च न केवलमन्तःकरणम्, जडत्वात् । नापि केवल आत्मैव, अपरिणामित्वादगुणत्वाच्च । अत उभयोरभेदाध्यासः । आत्माध्यासश्चोक्तलक्षणाविद्यात्मत्यायातमविद्यायामेवाहमज्ञ इति प्रतिभासः प्रमाणमिति ।

घटकाभर असे मानू या की ('अहमज्ञः' मध्ये) ज्ञानाभावाचा प्रतिभास होतो (अविद्येचा नाही). परंतु हा अभाव त्याच्या प्रतियोगीचा (ज्ञानाचा) ज्या ठिकाणी निषेध केला जातो त्याठिकाणाहून (आत्म्याहून), अधिकरणात्मक स्वरूपापेक्षा भिन्न असे स्वतंत्र तत्त्व नाही. शंका – (अभाव) भावरूप स्वरूपात नसेल, पण अभावरूप स्वरूपात तर ते निराळे असेल. आणि हे सुद्धा तुमच्या (वेदान्त्यांच्या) मताच्या विरुद्ध आहे. (समाधान–) खरे आहे. पण (आत्मा आणि ज्ञानाभाव यांत) भेद असेल तरच (अभाव स्वतंत्र तत्त्व आहे असे मानता येईल). भेदाची सिद्धी प्रमाणाने होईल आणि ते प्रमाण प्रतियोगीच्या (उदा. घटाच्या) अभावाच्या अधिकरणाहून (उदा., भूतलाहून) तो (अभाव) निराळे स्वतंत्र तत्त्व असेल तरच ग्राह्य होईल. शंका – (अभाव आणि अधिकरण यांत भेद नाही असे मानले तर) घट असलेल्या भूतलाच्या संबंधातही घटाभावाचे ज्ञान (मिति) व व्यवहार होतील. (समाधान–) जेव्हा प्रतियोगीच्या बरोबर अधिकरणाची अनुभूती होते तेव्हा हे ज्ञान व व्यवहार होणार नाहीत. परंतु जेव्हा प्रतियोगीचे स्मरण होऊन अधिकरणाची प्रतीती होते तेव्हा ते होईल. याप्रमाणे उपपत्ती लागत असता (ज्ञान व व्यवहार यांचा) विषय (अभाव नावाचे) स्वतंत्र तत्त्व हा आहे अशी कल्पना करण्याचे कारण नाही. यात कोणती उपपत्ती असे विचारले तर बाधकाचा अभाव हे (कारण) सांगितलेच आहे. कल्पनागौरव हेच (तुमच्या मताला) बाधक. म्हणजे असे – अभाव हे एक निराळे तत्त्व आहे अशी कल्पना करावयाची, मग ते प्रत्यक्ष व्हावे म्हणून इंद्रियसंनिकर्षाची कल्पना करावयाची आणि मग (अभावाचा) इंद्रियांशी संयोग वगैरे होत नाही म्हणून ('घटभाववद्भूतलम्' यात इंद्रियसंयुक्त भूतलाचे घटाभाव विशेषण आहे त्याप्रमाणे) इंद्रियसंयुक्त (आत्मा ह्या) पदार्थाचे (ज्ञानाभाव) विशेषण वगैरे आहे अशी कल्पना करावयाची. यापेक्षा (प्रतियोगीच्या स्मरणासहित अधिकरणाचा अनुभव) ह्या निर्दिष्ट केलेल्या स्वरूपाचे अधिकरणच व्यवहाराचा विषय आहे हे स्वीकारणे अधिक श्रेयस्कर. आणि असे असल्यामुळे ज्ञानाच्या अभावाने सुद्धा प्रतियोगीचे (ज्ञानाचे) स्मरण झाले असता ज्या अधिकरणाची अनुभूती होते ते अधिकरण म्हणजे ज्ञाताच. आणि तो ज्ञाता केवळ अंतःकरण नाही, कारण ते जड आहे, केवळ आत्माही नाही, कारण तो परिणाम न होणारा आणि गुणरहित आहे. म्हणून त्या दोघांचा अभेदरूप अध्यास होतो. आणि आत्म्यावरील अध्यास वर निर्दिष्ट केलेल्या अविद्येच्या स्वरूपाचा, तेव्हा 'अहमज्ञः' यातील प्रतिभास अविद्येचेच प्रमाण आहे हे ओघानेच आले.

'अन्यदधिकरणभावात्' म्हणजे अभावाचे अधिकरणाहून निराळे असे स्वतंत्र स्वरूप नाही.

'मा भूत् इ.' – याचा अर्थ असा दिसतो की भावरूपाने अभाव अधिकरणाहून भिन्न नसेल, पण अभावरूपात तो भिन्न मानता येईल.

'सति भेदे इ.' – भेद आहे म्हणून अभाव हे स्वतंत्र तत्त्व आणि अभाव स्वतंत्र तत्त्व आहे हे भेदसिद्धीचे प्रमाण यात अन्योन्याश्रय आहे.

'कात्रोपपत्तिः' ही मुळातील 'कानुपपत्तिः' ची सुचविलेली दुरुस्ती आहे. अगोदरच्या वाक्यात उपपत्तीचा निर्देश आहे, अनुपपत्तीचा नाही. तसेच, पुढे सांगितलेले बाधकाभाव हे कारण उपपत्तीच्या संदर्भातच समर्पक आहे, अनुपपत्तीच्या संदर्भात नाही.

अविद्यासाधक अनुमान

अनुमानं च – विवादपदं प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतस्त्वन्तरपूर्वकम्, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावदिति । वस्तुपूर्वकमित्युक्त आत्मवस्तुपूर्वकत्वेनार्थान्तरता, तदर्थ वस्त्वन्तरेति । तथापि विषयभूते वस्त्वन्तरेऽर्थान्तरता, तदर्थ स्वदेशगतेति । अदृष्टादिकं प्रत्यादेष्टुं स्वनिवर्त्येति । उत्तरज्ञाननिवर्त्य प्रथमज्ञानं निवर्तयितुं स्वविषयावरणेति । प्रागभावं प्रतिक्षेप्तुं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तेति । स्वप्रागभावव्यतिरिक्तपूर्वकमित्युक्ते विषयेणार्थान्तरता, तदर्थ विषयावरणेति । तादृशमन्धकारं व्यासेद्धुं स्वनिवर्त्येति । विषयगतामज्ञाततां निराकर्तु स्वदेशगतेति । मिथ्याज्ञानमपोहितुं वस्त्वन्तरेति । धारावाहिकविज्ञाने व्यभिचारं व्यासेद्धुमप्रकाशितेति । मध्यवर्तिप्रदीपप्रभायां साध्यसाधनवैधुर्यप्रतिरोधाय प्रथमोत्पन्नविशेषणम् । सौरालोकयाप्तदेशस्थप्रदीपप्रभाप्रतिक्षेपायान्धकारेति । न च ज्ञानसाधके प्रमाणे व्यभिचारः शङ्कनीयः, विप्रतिपन्नं प्रत्यसत्त्वनिवृत्तिमात्रय प्रमाणकृत्यत्वात् । तदुक्तं देवताधिकरणे कल्पतरुफारैः – 'अनुमानादिभिरसत्त्वनिवृत्तिः क्रियते' इति ।

आणि (अविद्येची सिद्धी करणारे) अनुमान आहे – विवादास्पद प्रमाणसिद्ध ज्ञान (उदा., प्रत्यक्षाने होणारे घटाज्ञान) त्याच्या स्वतःच्या प्रागभावाहून व्यतिरिक्त, त्याच्या स्वतःच्या विषयाचे (उदा., घटाचे) आवरण करणारी, स्वतः त्या (प्रमाणज्ञाना) ने निवृत्त होण्यासारखी, (प्रमाणज्ञानाच्या) स्वतःच्या प्रदेशात असणारी अशी (अविद्या ही) दुसरी वस्तू त्याच्या पूर्वी असल्यास उत्पन्न होते (प्रतिज्ञा), कारण ते (प्रमाणज्ञान) अप्रकाशित पदार्थ प्रकाशित करते (हेतु), अंधकारात प्रथम उत्पन्न होणाऱ्या दीपाच्या प्रभेप्रमाणे (उदाहरण). केवळ 'वस्तुपूर्वकम्' असे म्हटले असते तर आत्मा ही वस्तू सुद्धा (प्रमाणज्ञानाच्या) पूर्वी असल्यामुळे (अविद्येहून) निराळ्या पदार्थाचा बोध झाला असता. तो होऊ नये म्हणून 'वस्त्वन्तर' म्हटले आहे. तथापि ज्ञानाचा विषय (घट) हा सुद्धा 'वस्त्वन्तर', म्हणून भिन्न पदार्थाचा बोध झाला असता. त्यासाठी 'स्वदेशगत' म्हटले आहे. (ज्ञानाचा देश आत्मा; घट त्या प्रदेशात नाही). अदृष्ट (धर्म व अधर्म) आदी (स्वदेश जो आत्मा त्याच्या ठिकाणी असलेल्या) पदार्थांचे निराकरण करण्यासाठी 'स्वनिवर्त्य' म्हटले आहे. (प्रमाणज्ञानाने त्यांची निवृत्ती होत नाही). नंतरच्या ज्ञानाने ज्याची निवृत्ती होते त्या प्रथमक्षणातील ज्ञानाचे निराकरण करण्यासाठी 'स्वविषयावरण' म्हटले आहे. (ज्ञानाने विषयाचे आवरण होत नाही, अविद्येनेच ते होते). (प्रमाणज्ञानाच्या) प्रागभावाचे निराकरण करण्यासाठी 'स्वप्रागभावव्यतिरिक्त' असे म्हटले आहे. जर 'स्वप्रागभावव्यतिरिक्तपूर्वकम्' एवढेच म्हटले असते तर विषयामुळे (अविद्येहून) निराळ्या पदार्थाचा बोध झाला असता. त्यासाठी 'विषयावरण' असे म्हटले आहे. तशा प्रकारच्या (प्रागभावव्यतिरिक्त असून विषयांचे आवरण करणाऱ्या) अंधकाराचे निराकरण करण्यासाठी 'स्वनिवर्त्य' असे म्हटले आहे. (घटज्ञानाने अंधकाराची निवृत्ती होत नाही). विषयाच्या ठिकाणी असलेल्या अज्ञाततेचे (घटाचे ज्ञान न होणे ह्या गोष्टीचे) निराकरण करण्यासाठी 'स्वदेशगत' म्हटले आहे. (स्वदेश जो आत्मा त्याला ज्ञान होते). मिथ्याज्ञानाचे निराकरण करण्यासाठी 'वस्त्वन्तर' म्हटले आहे. (मिथ्याज्ञान हे एक प्रकारचे ज्ञानच आहे, प्रमाणज्ञानाहून ते 'वस्त्वन्तर', निराळ्या प्रकारची वस्तू नाही). प्रवाहस्वरूपाच्या ज्ञानसंतानात (ज्ञान उत्पन्न करणाऱ्या पहिल्या क्षणानंतरच्या

क्षणांतील ज्ञानांच्या बाबतीत) व्यभिचार टाळण्यासाठी (वरील हेतूत) 'अप्रकाशित' असे म्हटले आहे. (पहिल्या क्षणानंतर पदार्थ प्रकाशित झालेला असतो). प्रथम क्षण आणि अंतिम क्षण यांच्या) मध्ये असणाऱ्या प्रदीपप्रभेत् (अन्धकारपूर्वकत्व हे) साध्य आणि (अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व हे) साधन यांचा अभाव (वैधुर्य) आहे; तो रोखण्यासाठी 'प्रथमोत्पन्न' हे विशेषण वापरले आहे. सूर्यप्रकाशाने व्यापलेल्या प्रदेशात असलेल्या प्रदीपाच्या प्रभेचे निवारण करण्यासाठी 'अन्धकारे' असे म्हटले आहे. आणि ('अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व' हा हेतु प्रमाणाच्या ठिकाणी सुद्धा आहे म्हणून) ज्ञान उत्पन्न करणाऱ्या प्रमाणात (अतिव्याप्तिरूप) व्यभिचार आहे अशी शंका घेता येणार नाही. कारण, पदार्थाचे अस्तित्व नाकारणाऱ्याच्या बाबतीत त्या पदार्थाचे नास्तित्व दूर करणे एवढेच प्रमाणाचे कार्य आहे (तो प्रकाशित करणे हे नाही. ते कार्य प्रमाणाने उत्पन्न झालेल्या ज्ञानाचे). कल्पतरुकारांनी देवताधिकरणात (ब्र. सू. १·३·२६-३३) म्हटले आहे – 'अनुमान आदींनी (वस्तूच्या) अस्तित्वाच्या अभावाची निवृत्ती केली जाते.'

साध्याच्या निर्देशासाठी वापरलेल्या प्रदीर्घ समासातील प्रत्येक शब्द का वापरला आहे त्याची दोन प्रकारे उपपत्ती सांगितली आहे – प्रथम शेवटच्या शब्दापासून सुरुवात करून मागे जात जात आणि नंतर पहिल्या शब्दापासून क्रमाने.

प्रमाण (प्रत्यक्ष, अनुमान आदी) ज्ञान उत्पन्न करते, तेव्हा ते स्वतः वस्तू प्रकाशित करीत नाही. वस्तूचे अस्तित्व आहे एवढेच आहे ते दाखविते. प्रकाश हा ज्ञानाचा धर्म, म्हणून तेच वस्तू प्रकाशित करते.

शांकरभाष्यातील वाचस्पतिमिश्राने लिहिलेल्या भामती टीकेवर अमलानंदाने लिहिलेल्या टीकेचे नाव कल्पतरु.

रामानुजदर्शनात ह्या अनुमानाची चिकित्सा केली आहे.

ननु साधनविकलो दृष्टान्त इति चेत्, न, प्रकाशशब्देन तमोविरोध्याकारस्य विवक्षितत्वात् । तदुक्तं विवरणविवरणे सहजसर्वज्ञविष्णुभट्टोपाध्यायैः – 'न चात्र पक्षदृष्टान्तयोरेकप्रकाशरूपानन्वयः शङ्कनीयः । तमोविरोध्याकारो हि प्रकाशशब्दवाच्यः । तेनाकारेणैक्यमुभयत्रास्ति' इति । नरेन्द्रगिरिश्रीचरणैस्त्वित्थमुक्तम – 'अप्रकाशितप्रकाशहेतुत्वं हेत्वर्थः । तस्य चोभयत्रानुगतत्वान्नासिद्ध्यादिः' इति ।

यावर वरील दृष्टांत (प्रकाशकत्व ह्या) साधनाच्या (हेतूच्या) संबंधात लटका आहे असा आक्षेप घेतला तर ते बरोबर नाही. कारण, प्रकाश ह्या शब्दाचा अंधकाराला विरोध करणारा अशा स्वरूपाचा अर्थ अभिप्रेत आहे. सहजसर्वज्ञ विष्णुभट्ट उपाध्यायांनी विवरणविवरणामध्ये म्हटले आहे – 'आणि ह्या अनुमानात पक्ष (प्रमाणज्ञान) आणि दृष्टांत (प्रदीपप्रभा) यांत एकाच प्रकारच्या प्रकाशाच्या स्वरूपाचा संबंध नाही अशी शंका घेऊ नये. कारण, प्रकाश शब्दाने अंधकाराला विरोधी अशा प्रकारच्या वस्तूचा बोध होतो. त्या स्वरूपाच्या प्रकाशाची एकरूपता दोन्हीकडे आहे.' परंतु नरेंद्रगिरिमहाराजांनी याप्रमाणे म्हटले आहे – 'अप्रकाशित वस्तूच्या प्रकाशनास कारणीभूत होणे असा (वरील अनुमानातील) हेतूचा अर्थ आहे. आणि तो दोन्हीकडे विद्यमान असल्यामुळे (अनुमानाची) असिद्धी वगैरे होत नाही.'

ज्ञान आणि दीपप्रभा यांत फरक असा की फक्त ज्ञानच खऱ्या अर्थाने प्रकाशित करण्यास समर्थ असते. दीपप्रभा अंधकार दूर करून तशा प्रकाशनास साहाय्य करते इतकेच. उभयतांना एका पातळीवर आणण्यासाठी प्रकाश शब्द तमोनिरसन करणारा या अर्थी समजावा असे म्हटले आहे. ज्ञान सुद्धा अंतःकरणातील अंधकार दूर करते.

प्रकाशात्मयतीच्या पञ्चपादिकाविवरणावर हे विवरणविवरण लिहिलेले दिसते. येथे निर्दिष्ट केलेले दोन्ही आचार्य माधवाचार्यांचे समकालीन असावेत.

अविद्याविषयक श्रुति

श्रुतेश्च । 'भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः (श्वे. उ. १·१०)' इत्यादिका श्रुतिः ।

तरत्यविद्यां विततां हृदि यस्मिन्निवेशिते ।
योगी मायाममेयाय तस्मै विद्यात्मने नमः ॥ इति च ।

एतेनैतत्प्रत्युक्तं यदुक्तं भास्करेण क्षपणकचरणं प्रमाणशरणे – 'भेदाभेदवादिनां भावरूपमज्ञानं नास्ति, किं तु ज्ञानाभावः' इति । तथा च भास्कर –प्रणीतशारीरकमीमांसाभाष्यग्रन्थः – 'यदेव पररूपादर्शनं सैवाविद्या' इति । भावरूपाज्ञानानभ्युपगमे जीवेश्वरादिविभागानुपपत्तेः । न च भाविकः परमात्मनोंऽशो जीव इति वाच्यम्, 'निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम् (श्वे. उ. ६·१९)' इत्यादिश्रुतिविरोधात् ।

आणि श्रुतीने (अविद्येचे अस्तित्व सिद्ध होते). 'आणि पुन्हा अंती विश्वरूपी मायेची निवृत्ती होते (म्हणजे अविद्या लयास जाऊन मोक्षप्राप्ती होते)' इत्यादी श्रुतिवचने. तसेच 'ज्याला आपल्या हृदयात अधिष्ठित केले असता योगी विस्तृत अविद्यारूपी माया पार करून जातो त्या ज्ञेय नसलेल्या ज्ञानस्वरूप परमात्म्याला नमन असो' इत्यादी.

ह्याच युक्तिवादाने भास्कराने क्षपणकचरण प्रमाणशरणात जे म्हटले आहे की 'भेदाभेदभाव स्वीकारणाऱ्यांच्या मते भावरूप अज्ञान नाही, केवळ ज्ञानाचा अभाव आहे' त्याचे खंडन होते. आणि त्याचप्रमाणे भास्कराने लिहिलेल्या शारीरकमीमांसा (ब्रह्मसूत्र) भाष्यात म्हटले आहे – 'परमात्म्याच्या स्वरूपाचे जे अदर्शन तीच अविद्या.' परंतु भावरूप अज्ञानाचा (अविद्येचा) स्वीकार केला नाही तर जीव, ईश्वर इत्यादी भेदांची उपपत्ती लागणार नाही. आणि जीव हा परमात्म्याचा खराखुरा (भाविक) 'अंश आहे असे म्हणता येणार नाही. कारण, 'अंशरहित, निष्क्रिय, शांत, दोषरहित, अंजन-(अशुचिता-) रहित (असे ब्रह्म)' इत्यादी श्रुतींच्या ते विरुद्ध आहे.

'क्षपणकचरणं प्रमाणशरणे' हे अशुद्ध व दुर्बोध आहे. प्रमाणशरण हे भास्करकृत ग्रंथाचे नाव असावे. क्षपणकचरण त्याचे विशेषण असेल तर 'चरणे' असा पाठा पाहिजे होता. क्षपणक म्हणजे जैन साधू असे समजून जैनांचा स्याद्वाद व भेदाभेदभाव यांतील साम्य अभिप्रेत आहे असे समजता येईल. परंतु 'चरण' शब्द समर्पक नाही. अशी शक्यता आहे की, मूळ पाठ 'क्षपणकशरणे (ज्यात भास्कर क्षपणकांना शरण गेला आहे)' असा होता.

शाक्त मत उपेक्षणीय

केचन शाक्ताः शक्तिं मायाशब्दार्थभूतां जगत्कारणेत्वेनाङ्गीकृतां सत्यामभ्युपेत्य मातुलिङ्गगदाखेटविधारिणी महालक्ष्मीस्तस्याः प्रथमावतार इति वर्णयन्ति । सा च कालरात्रिः सरस्वतीति द्वे शक्ती उत्पाद्य ब्रह्माणं पुरुषं श्रियं च स्त्रियमुत्पादयामास । स्वयं मिथुनं जनयित्वा स्वसुते अप्याह अहमिव युवामपि मिथुनमुत्पादयतामिति । ततः कालरात्रिर्महादेवं पुरुषं स्वरां स्त्रियं च जनयामास । सरस्वती च विष्णुं पुरुषं गौरीं च स्त्रियमुदपादयत् । ततश्चादिर्विवाहमकरोदकारयच्च । एवं ब्रह्मणे स्वरां विष्णवे श्रियं शिवाय गौरीं दत्त्वा शक्तियुक्तानां तेषां सृष्टिस्थितिसंहाराख्यानि कर्माणि प्रत्यपादयदिति । तदेतन्मतं श्रुत्यादिमूलप्रमाणविधुरतया स्वोत्प्रेक्षामात्रपरिकल्पितमिति स्वरूपव्याक्रियैव निराक्रियेत्युपेक्षणीयम् ।

काही शाक्तपंथी लोक माया शब्दाचा अर्थ असलेली आणि जगाचे कारण म्हणून स्वीकृत झालेली शक्ति सत्य आहे असे मानून महाळुंग, गदा आणि चर्म धारण करणारी महालक्ष्मी त्या शक्तीचा पहिला अवतार आहे असे वर्णन करतात. तिने प्रथम कालरात्रि आणि सरस्वती या दोन शक्तींना उत्पन्न करून नंतर ब्रह्मदेव हा पुरुष व श्री ही स्त्री यांना उत्पन्न केले. स्वतः स्त्री व पुरुष उत्पन्न केल्यावर ती आपल्या दोन मुलींना सुद्धा म्हणाली 'माझ्याप्रमाणे तुम्ही दोघी सुद्धा स्त्री व पुरुष उत्पन्न करा.' नंतर कालरात्रीने महादेव पुरुष व स्वरा स्त्री यांना जन्म दिला. आणि सरस्वतीने विष्णु पुरुष व गौरी स्त्री यांना उत्पन्न केले. नंतर आदि महालक्ष्मीने विवाह लावून दिला आणि लावून द्यावयास सांगितले. याप्रमाणे ब्रह्मदेवाला स्वरा, विष्णूला श्री आणि शिवाला गौरी देऊन शक्तीने युक्त अशा त्या तिघांना सृष्टि, स्थिति आणि संहार ह्या नावाची कामे सोपवून दिली. हे सगळे मत श्रुति वगैरे मूळ प्रमाणांनी रहित असल्याकारणाने केवळ स्वतःच्या कल्पनाशक्तीने बनविलेले आहे, तेव्हा त्याच्या स्वरूपाचे वर्णन करणे हेच त्याचे निराकरण असल्यामुळे त्याची उपेक्षा करणेच योग्य.

शाक्तपंथाबद्दल माधवाचार्यांचा चांगला ग्रह असलेला दिसत नाही. दर्शन म्हणून त्याला मान्यता देणे त्यांना आवश्यक वाटले नाही.

प्रपंच अविद्याकल्पित

ततश्चानिर्वचनीयानाद्यविद्यालसितः प्रत्यगात्मनि प्रतीयमानः प्रमातृत्वादिप्रपञ्च इत्यलमति प्रसङ्गेन ।

ननु किमर्थं प्रमातृत्वादीनामाविद्यकत्वं निगद्यते ब्रह्मज्ञानेन निवर्तनाय जीवस्य ब्रह्मभावाय वा । न प्रथमः, शास्त्रप्रामाण्यादेव सत्यस्यापि ज्ञानेन निवृत्तेरुपपत्तेः, उपलम्भाच्च । तथा हि 'सेतुं दृष्ट्वा विमुच्येत ब्रह्महा ब्रह्महत्यया' इत्यादिना पापं सनीस्त्रस्यते । विषयदोषदर्शनेन रागो दन्दह्यते । तार्क्ष्यध्यानेन विषं शम्यते । एवं कर्तृत्वादिबन्धः पारमार्थिकोऽपि तत्त्वज्ञानेन निवर्त्येत । न चरमः, औपाधिकस्य जीवभावस्योपाधिनिवृत्त्या निवृत्तौ ब्रह्मभावसंभवात् । तस्माद्बन्धस्याविद्यकत्ववाचोयुक्तिः सावद्येति चेत्, नैतदनवद्यम्, सत्यस्यात्मवज्ज्ञाननिवर्त्यत्वानुपत्तेः, बन्धस्य मिथ्यात्वमन्तरेण शास्त्रप्रामाण्यादपि तदसिद्धेश्च ।

तेव्हा ह्या सर्वाचा निष्कर्ष असा की अन्तरात्म्यामध्ये प्रतीत होणारा प्रमाता (ज्ञाता) वगैरे स्वरूपाचा प्रपंच अनिवर्चनीय आणि अनादी अशा अविद्येचे विलसित आहे. याचा अधिक विस्तार नको.

यावर – आक्षेप प्रमाता आदी अविद्याकल्पित (मिथ्या) आहेत असे तुम्ही कोणत्या कारणासाठी म्हणता, ब्रह्मज्ञानाने त्यांची निवृत्ती व्हावी म्हणून की जीव ब्रह्मस्वरूप व्हावा म्हणून? पहिले कारण व्यर्थ आहे. कारण, शास्त्रप्रामाण्याच्या आधारेच सत्य असलेल्या वस्तूंची सुद्धा ज्ञानाने निवृत्ती होते हे उपपन्न ठरते. शिवाय, तसे आढळूनही येते. उदाहरणार्थ, '(रामेश्वर येथील) सेतूचे दर्शन झाले की ब्रह्महत्या करणारा त्या पापापासून मुक्त होतो' इत्यादी वचनानुसार पाप पार गळून पडते. विषयांतील दोषांचे ज्ञान झाले की राग आदी साफ जळून जातात. गरुडाचे ध्यान केल्याने विष उतरते. याचप्रमाणे कर्तृत्व इत्यादींचे बंध खरोखरीचे असून सुद्धा तत्त्वज्ञानाने निवृत्त होतात असे समजता येईल. दुसरे कारण सुद्धा निरर्थक आहे. कारण, जीवभाव (देहेंद्रियादी) उपाधीवर अवलंबून असल्यामुळे उपाधीची निवृत्ती झाली की जीवत्वाचीही निवृत्ती होऊन जीव ब्रह्मरूप होण्याची संभाव्यता आहे. म्हणून बन्ध अविद्याकल्पित आहे असे म्हणणे दोषयुक्त आहे – असा आक्षेप दोषरहित नाही. कारण आत्म्याप्रमाणे सत्याची ज्ञानाने निवृत्ती होते हे उपपन्न नाही. आणि बंध मिथ्या असल्याशिवाय शास्त्रप्रामाण्याने सुद्धा ती (निवृत्ती) सिद्ध होणार नाही.

शास्त्रमपि 'लोकावगतसामर्थ्यः शब्दो वेदेऽपि बोधकः' इति न्यायेन लोकावलोकितां पदशक्तिं पदार्थयोग्यतां चोररीकृत्य प्रचरतीति । अपरथा 'आदित्यो यूपः (तै. ब्रा. २·१·५)', 'यजमानः प्रस्तरः (तै. सं. १·७·४)' इत्यादिवाक्यस्तोमस्य यथाश्रुतेऽर्थे प्रामाण्यापत्तेः, वैदिक्याः क्रियायाः समक्षक्षयितया पारत्रिकफलकरणत्वान्यथानुपपत्त्या अपूर्वाङ्गीकरणानुपपत्तेश्च । लोके च शुक्तिव्यक्तितत्त्वाभिव्यक्तावपनीयमानस्यारोपितस्य मिथ्यात्वदृष्टौ तद् दृष्टान्तावष्टम्भेनात्मतत्त्वसाक्षात्कारविद्यापनोद्यस्याविद्यकस्य
तद्दृष्टान्तावष्टम्भेनात्मतत्त्वसाक्षात्कारविद्यापनोद्यस्याविद्यकस्य
बन्धस्य मिथ्यात्वानुमानसंभवात् – विमतं मिथ्या, अधिष्ठानतत्त्वज्ञाननिवर्त्वत्वात्, शुक्तिकारूप्यवदिति ।

(बंध मिथ्या असल्याशिवाय शास्त्रप्रामाण्याने सुद्धा त्याची निवृत्ती सिद्ध होणार नाही), कारण, 'लोकव्यवहारापासून ज्याचे (अर्थ प्रकट करण्याचे) सामर्थ्य ज्ञात झाले आहे असा शब्द वेदात सुद्धा (त्याच अर्थाचा) बोध करून देतो' ह्या न्यायाने शास्त्र सुद्धा लोकांत दिसून येणारी शब्दाची शक्ती व शब्दाच्या अर्थाची योग्यता यांचा स्वीकार करूनच प्रवृत्त होते. नाही तर 'यूप (यज्ञस्तम्भ) आदित्य आहे', 'यजमान पत्थर आहे' इत्यादी वाक्यसमूह वाच्यार्थाने प्रमाण ठरण्याचा प्रसंग येईल, आणि वेदविहित यज्ञयागादी क्रिया डोळ्यादेखत संपुष्टात येत असल्यामुळे परलोकात प्राप्त व्हावयाच्या फलाच्या त्या (क्रिया) साधन आहेत ह्या गोष्टीची दुसऱ्या प्रकारे उपपत्ती लागत नाही म्हणून करणे आवश्यक असलेला अपूर्वाचा स्वीकार अनुपपन्न होईल. आणि लोकांमध्ये शुक्तिका ह्या वस्तूचे सत्य स्वरूप अभिव्यक्त झाल्यावर नाहीसे होणाऱ्या आरोपित झालेल्या रजततत्त्वाचे मिथ्यात्व दिसून येते, तेव्हा त्या दृष्टांताच्या बळावर आत्म्याच्या सत्य स्वरूपाच्या साक्षात्काररूपी ज्ञानाने दूर होणाऱ्या अविद्याकल्पित बंधाचे मिथ्यात्व अनुमानाने सिद्ध होऊ शकते. ते अनुमानाने सिद्ध होऊ शकते. ते अनुमान असे – विवादास्पद (बंध) मिथ्या आहे (प्रतिज्ञा), कारण त्याचे अधिष्ठान जो आत्मा त्याच्या सत्य स्वरूपाच्या ज्ञानाने तो (बंध) दूर होतो (हेतु), शुक्तिकेच्या ठिकाणच्या रजताप्रमाणे (उदाहरण).

'अपूर्वाङ्गीकरणानुपपत्तेः' असा पंचम्यंत पाठ स्वीकारणे आवश्यक आहे. 'च' वरून हे स्पष्ट आहे की पदशक्ति व पदार्थयोग्यता शास्त्रात लोकव्यवहारानुसार स्वीकारले पाहिजेत याविषयीच्या दुसऱ्या हेतूचा येथे निर्देश आहे. आणि

हेतुनिर्देश पंचमीतच समुचित आहे. मुळातील '-नुपपत्तिश्च' मुद्रणदोष असण्याची शक्यता आहे. यागक्रिया आणि स्वर्गप्राप्ती यांतील कार्यकारणभाव स्पष्ट नसल्यामुळे अपूर्वाची कल्पना केली जाते. श्रुती वाच्यार्थानेच घेतली तर तशी कल्पना करणे अनुपपन्न ठरेल. पण लोकव्यवहारात (उदा., बीजारोपण व फललाभ यांमधील प्रक्रियेच्या रूपात) ती उपपन्न ठरेल.

न च विमतं सत्यं भासमानत्वादिति प्रतिप्रयोगे समानबलतया बाधप्रतिरोधः, प्रतिरोधभियान्यतरदोषत्वसंभवादिति वदितव्यम्, मरुमरीचिकोदकादौ सव्यभिचारात् । अबाधितत्वेन विशेषणान्न दोष इति चेत्, न, मैवं भाविष्ठाः, विशेषणासिद्धेः । तत्रेदं भवान्पृष्टो व्याचष्टाम्, कतिपयपुरुषकतिपयकालाबाधितत्वं हेतुविशेषणं क्रियते, सर्वथा बाधवैधुर्य वा । न प्रथमः,

यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः ।
अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपाद्यते ॥ (वाक्यपदीय, १·३४)

इति न्यायेन त्रिचतुरप्रतिपत्तृप्रतिपादितस्यापि प्रतिपत्त्रन्तरेण प्रकारान्तरमुररीकृत्य प्रतिपादनात् । नापि चरमः, सर्वथा बाधवैधुर्यस्यासर्वज्ञदुर्ज्ञेयत्वात् । यद्येवं हन्त तर्हि ज्ञानात्मनोऽपि सत्यत्वं नावगम्यत इति चेत्, मैवं मंस्थाः, 'यत्सत्यं स आत्मा (छां. उ. ६·८·७)' इत्यागमसंवादगतेः । न च प्रपञ्चेऽप्ययं न्याय इति मन्तव्यम्, तादृशस्यागमस्यानुपलम्भात्, प्रत्युताद्वितीयत्वं श्रावयन्त्याः श्रुतेः प्रपञ्चमिथात्व एव पक्षपातात् ।

आणि असे म्हणता येणार नाही की 'विवादास्पद (बंध) सत्य आहे, कारण तो भासमान होतो' या प्रति-अनुमानात हेतु तुल्यबळ असल्यामुळे हेतु (भासमानत्व) बाधित होण्यास अटकाव होईल, कारण अटकाव होण्याच्या भीतीने दोहोंपैकी कोणताही हेतु दुष्ट असण्याची संभाव्यता असते. (असे म्हणता येणार नाही), कारण मरुप्रदेशातील मृगजळ इत्यादीमध्ये (तुमचा 'भासमानत्व' हेतु) व्यभिचाराने युक्त आहे. त्या हेतूला 'अबाधितत्व' हे विशेषण लावले म्हणजे हा दोष राहणार नाही असे तुम्हाला म्हणता येणार नाही. कारण, हे विशेषण सिद्ध झालेले नाही. त्यासंबंधात आम्ही विचारतो त्याचे उत्तर द्या – काही पुरुषांच्या दृष्टीने किंवा काही कालपर्यंत बाधित न होणे या अर्थी अबाधितत्व (भासमानत्व ह्या) हेतूचे विशेषण समजता की सर्वथा बाधित न होणे या अर्थी? पहिला विकल्प संभाव्य नाही. कारण, 'कुशल अशा अनुमान करणाऱ्यांनी प्रयत्नपूर्वक एखाद्या गोष्टीचे अनुमान केले तरी त्यांच्याहून विद्वान असणारे दुसरे काहीजण त्या गोष्टीची दुसऱ्याच प्रकारे उपपत्ती लावतात' ह्या भर्तृहरीच्या वचनाप्रमाणे तीनचार ज्ञानी लोकांनी प्रतिपादित केलेली गोष्ट सुद्धा दुसरे ज्ञानी भिन्न प्रकाराचा अवलंब करून प्रतिपादन करतात. दुसरा विकल्प संभाव्य नाही. कारण, सर्वथा बाधित न होणाऱ्या गोष्टीचे ज्ञान जो सर्वज्ञ नाही त्याला अशक्य आहे. वा ! असे असेल तर ज्ञानस्वरूप आत्म्याचे सुद्धा सत्यत्व ज्ञात होणार नाही – असे म्हटले तर तसे समजू नका. कारण, 'ते सत्य आहे, तो आत्मा आहे' इत्यादी श्रुतिवचनांशी त्या मताची विसंवादिता दिसून येते. तोच न्याय प्रपंचाला सुद्धा लावता येईल असे समजू नका. कारण, (प्रपंच सत्य) अशा अर्थाचे श्रुतिवचन आढळत नाही. उलट सत्-चे अद्वितीयत्व प्रतिपादन करणारे श्रुतिवचन प्रपंच मिथ्या याच मताचे समर्थन करते.

परस्परविरुद्ध साध्य (येथे प्रपंचाचे मिथ्यात्व व सत्यत्व) सिद्ध करू पाहणारे हेतू तुल्यबल असल्यास कोणताच हेतू निश्चितपणे बाधित होत नाही. त्यांपैकी एकात व्यभिचाराचा दोष दिसून आला तर तो हेतू बाधित होतो. मृगजळात पाणी भासमान होते, पण ते सत्य नसते. म्हणून भासमानत्व हा हेतू सव्यभिचार, म्हणून बाधित.

'अद्वितीयत्वं श्रावयन्त्याः' – 'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' ही छान्दोग्यश्रुति.

ननु कल्पनामात्रशरीरस्य पक्षसपक्षविपक्षादेः सर्वसुलभत्वेन जयपराजयव्यवस्थया कथं कथा प्रथेत । कात्र कथंता, 'एवं त्रिचतुरज्ञानजन्मनो नाधिका मतिः (श्लो. वा. १·१·२)' इति न्यायेन त्रिचतुरकक्ष्याविश्रान्तस्य तत्तदाभासलक्षणानालिङ्गितस्य दूषणभूषणादेस्तत्र कथाङ्गत्वाङ्गीकारात् । अत एवोक्तं खण्डनकारेण – 'व्यावहारिकीं प्रमाणसत्तामादाय विचारारम्भः (ख. ख. खा. पृ. ४४)' इति । न च भेदग्राहिभिः प्रमाणैरद्वैतश्रुतेर्जधन्यतेति शङ्क्यम्, ब्रह्मणि पारमार्थिकसत्यत्वेन तदावेदिकायास्तत्त्वावेदनलक्षणप्रामाण्यायाः श्रुतेर्व्यावहारिकप्रमाणभावानां प्रत्यक्षादीनां च विभिन्नविषयतया परस्परं बाध्यबाधकभावासंभवात् । तदप्युक्तं तेनैव –

तदद्वैतश्रुतेस्तावद्बाधः प्रत्यक्षतः क्षतः ।
नानुमानादि तं कर्तुं तवापि क्षमते मते ॥ (ख. ख. खा. १·२०)
धीधना बाधनायास्यास्तदा प्रज्ञां प्रयच्छथ ।
क्षेप्तुं चिन्तामणिं पाणिलब्धमब्धौ यदीच्छथ ॥
(ख . ख. खा. १·२४) इति ।

तस्मात्तत्त्वज्ञानेन निवर्तनयास्य बन्धस्याज्ञानकल्पितत्वमङ्गीकर्तव्यम् । यत उक्तम् – 'यतो ज्ञानमज्ञानस्य निवर्तकम्' इति ।

शंका – पक्ष, सपक्ष, विपक्ष इत्यादी (अनुमानात योजावयाच्या गोष्टी) केवळ कल्पनामय असल्यामुळे कोणालाही अनुमान करणे सोपे आहे. पण त्यायोगे जय अथवा पराजय यामुळे होणाऱ्या तत्त्वनिर्णयाच्या स्वरूपाची कथा कशी काय होऊ शकेल? (समाधान –) कशा काय ह्या प्रश्नाला येथ अवकाश काठे आहे? कारण, 'याप्रमाणे (तत्त्वनिर्णयाच्या संबंधात) बुद्धी तीन-चार ज्ञानांना जन्म दिल्यानंतर अधिक काही करीत नाही' ह्या (कुमारिलभट्टाच्या) वचनानुसार दूषण (बाधक), भूषण (साधक) इत्यादी जर त्यांच्या त्यांच्या आभासांच्या (हेत्वाभासादींच्या) लक्षणांनी युक्त नसले तर तीनचार टप्प्यांनंतर विश्रान्त होतात, – अशा प्रकारचे दूषणभूषणादी कथेचे अंग असल्याचे स्वीकृत झाले आहे. म्हणूनच खण्डनखण्डखाद्यकार श्रीहर्षाने म्हटले आहे – 'व्यवहारात प्रचलित असलेले प्रमाणांचे अस्तित्व स्वीकारून (ब्रह्मविषयक) विचारास प्रारंभ होतो.' तथापि, (जीव व ईश्वर यांतील व इतर) भेद सिद्ध करू पाहणाऱ्या प्रमाणांमुळे अद्वैतप्रतिपादक श्रुतीला गौणत्व येते अशी शंका घेता येणार नाही. कारण, ब्रह्माच्या ठिकाणी पारमार्थिक सत्यत्व असल्यामुळे त्याचे प्रतिपादन करणारी, तत्त्वाचे प्रतिपादन या स्वरूपाचे प्रामाण्य असलेली श्रुति आणि व्यावहारिक बाबतीत प्रामाण्य असणारी प्रत्यक्ष आदी प्रमाणे यांचे विषय भिन्न असल्याकरणाने त्यांच्यात परस्परांच्या संबंधात एक बाध्य व दुसरे बाधक असा प्रकार संभवत नाही. ते सुद्धा त्यानेच सांगितले आहे – 'म्हणून प्रत्यक्ष प्रमाणाने अद्वैतविषयक श्रुती बाधित होते याचे खंडन होते. आणि तुमच्या (मीमांसकांच्या) मतानुसार सुद्धा अनुमानादी प्रमाणे श्रुतीचा बाध करण्यास समर्थ नाहीत. हे बुद्धिसंपन्न विद्वानांनो, श्रुतीचा बाध करण्यास तुम्ही आपल्या बुद्धीचा तेव्हाच उपयोग करा जेव्हा हातात आलेला चिंतामणी समुद्रात फेकून देण्याची तुम्हाला इच्छा होईल.'

तेव्हा तत्त्वज्ञानाने ह्या बंधाची निवृत्ती व्हावी यासाठी तो अज्ञानाने कल्पिला गेला आहे असे मानले पाहिजे. कारण, 'ज्याअर्थी ज्ञान अज्ञानाची निवृत्ती करणारे आहे' इत्यादी म्हटले आहे.

प्रारंभीच्या शंकेचा उगम वर उद्धृत केलेल्या भर्तृहरीच्या कारिकेत आहे. तिच्यात दोन पक्षांकडून दोन निरनिराळी अनुमाने प्रस्तुत होण्याच्या संभवाचा निर्देश आहे.पण त्यात नैयायिकांनी वर्णन केलेल्या, दोन पक्षांत वाद होऊन अखेर कोणाचा तर जय झाल्यामुळे जिच्यात तत्त्वाचा निर्णय लागेल अशा कथेला अवकाश नाही. शंकेचे समाधान असे केले आहे की दोघांनी साधक-बाधक प्रमाणे देऊन आपापले मुद्दे मांडले तरी ती कथा होऊ शकते. एखाद्या प्रश्नांच्या संबंधात बुद्धी जास्तीत जास्त तीन किंवा चार बाजू मांडू शकते असे म्हटलेले दिसते. त्या तीनचार बाजू कोणीकोणी साधकबाधक प्रमाणांनी मांडल्या तरी ती कथा होईल असा आशय अभिप्रेत असावा.

'धीधनाः' हे संबोधन आहे.

यदुक्तं सत्यस्यापि दुरितस्य सेतुदर्शनेन निवृत्तिरुपलभ्यत इति तदयुक्तम्, विहितक्रियानुष्ठानेन जनितस्य धर्मस्याधर्मनिवर्तकत्वध्रौव्यात् । 'धर्मेण पापमपनुदन्ति (म. ना. उ. २२·१)' इति श्रुतेः । प्रमाणवस्तुपरतन्त्रशालिन्या दर्शनक्रियायाश्चोदितपुरूषप्रयत्नतन्त्रत्वाभावेन विधानासंभवात् । 'ब्रह्महत्या प्रमुच्येत तस्मिन्स्नात्वा महोदधौ' इत्यादिस्मृतिविहितब्रह्मचर्याङ्गसहितदूरतरदेशगमनसाध्यब्रह्महननिवृत्तिफलकसेतुस्नानप्रशंसासार्थत्वात्, यस्य हि दर्शनमात्रेणैव दुरितोपशमः, किमतु स्नानेन । अन्यथा दूरगमनानर्थक्यं प्रसजेतं, खरादीनामप्यनर्थनिवृत्तिरापतेत्, अन्धस्य न स्याच्च । ननु

अग्निचित्कपिला राजा सती भिक्षुर्महोदधिः ।
दृष्टमात्राः पुनन्त्येते तस्मात्पश्येत नित्यशः ॥

इति क्वचिद्दर्शनक्रियाया अपि विधानं दरीदृश्यत इति चेत्, मैवं वोचः, तत्राप्यनयैवानुपपत्त्याग्निचिदाद्यर्घपरिचर्यादावेव तात्पर्यावधारणात् ।

तुम्ही जे म्हटले आहे की सेतूच्या दर्शनाने सत्य असलेले सुद्धा पाप निवृत्त होते असे दिसून येते, ते योग्य नाही. कारण, शास्त्रात सांगितलेल्या कर्मांच्या अनुष्ठानाने उत्पन्न झालेला धर्मच अधर्माची निवृत्ती करतो हे निश्चित ठरलेले आहे. 'धर्माने पापाचा नाश करतात' असे श्रुतिवचन आहे. शिवाय, (प्रत्यक्षादी) प्रमाण व पदार्थ यांच्यावर अवलंबून असणारी दर्शनक्रिया श्रुतिचोदनेमुळे होणाऱ्या पुरुषाच्या प्रयत्नावर अवलंबून नसल्याकारणाने तिच्या बाबतीत विधि निरूपित केला असण्याचा संभव नाही. त्या वचनाचा उद्देश 'त्या महासागरात स्नान केल्याने ब्रह्महत्येचे पाप दूर होईल' ह्या स्मृतिवचनात विहित असलेले, ब्रह्मचर्यरूप अंगाने युक्त असे, फार दूरच्या देशात जाऊन साध्य होणारे आणि ब्रह्महत्येची निवृत्ती हे फल असलेले असे जे सेतुस्नान त्याची (अर्थवादरूपी) प्रशंसा करणे हा आहे – ज्याच्या केवळ दर्शनाने दुरिताचा नाश होतो, त्यात स्नान केल्याने काय होणार नाही (अशी स्नानाची प्रशंसा). नाही तर दूरचा प्रवास करणे निरर्थक ठरेल, (सेतूजवळ असणाऱ्या) गाढव वगैरेंच्या सुद्धा अनर्थाची निवृत्ती होईल आणि आंधळ्या माणसाची दुरितनिवृत्ती होणार नाही. यावर आक्षेप – 'यागात अग्निचयन करणारा यजमान, कपिल गाय, राजा, सती स्त्री, संन्यासी आणि महासागर यांचे केवळ दर्शन झाले असता ते पुनीत करतात; म्हणून त्यांचे नित्य दर्शन घ्यावे' याप्रमाणे

क्वचित दर्शन करावे (पश्येत) असा दर्शनक्रियेचा सुद्धा विधि असलेला आढळून येतो असे म्हणता येणार नाही. कारण, त्या वचनात सुद्धा वरीलप्रमाणेच अनुपपत्ती असल्यामुळे यजमान आदी पूज्य गोष्टींची परिचर्या वगैरे करावी असेच त्याचे तात्पर्य निर्धारित होते.

'अर्घ' शब्द अर्हणीय ह्या विशेषणाच्य अर्थात वापरलेला दिसतो.

यद्योक्तं विषयदोषदर्शनाद्रागो दन्दह्यत इति तत्र विषयदोषदर्शनेन विरोधभूतानभिरतिसंज्ञकवैराग्यैकप्रादुर्भावाद्रागनिवृत्तौ तददर्शनमात्रमिति न व्यभिचारः । यदपि तार्क्ष्यध्यानादिना विषादि सत्यं विनश्यतीति तन्न श्लिष्यते, तत्रापि मन्त्रप्रयोगादिक्रियाया एव विषाद्यपनोदकत्वात्, ध्यानस्य प्रमात्वाभावाच्च ।

आणि असे जे म्हटले आहे की विषयांत दोष दिसून आले की राग पार जळून जातो त्याबाबतीत (खरी गोष्ट अशी आहे की) विषयांतील दोषांच्या दर्शनाने (रागाला) विरोधी असणाऱ्या 'अनभिरति (रागाचा अभाव)' ही संज्ञा असलेल्या वैराग्याच्या प्रखर प्रादुर्भावामुळे रागाची निवृत्ती झाली की त्याचे दर्शन होत नाही इतकेच, त्यात (सत्य वस्तूचा ज्ञानाने नाश अशा प्रकारचा) व्यभिचार नाही. तसेच, गरुडाच्या ध्यानाने सत्य असलेले विष वगैरे नष्ट होते असा जो युक्तिवाद केला आहे तो सुद्धा पटण्यासारखा नाही. कारण, त्याबाबतीत सुद्धा मंत्रप्रयोग वगैरेची क्रियाच विष वगैरे दूर करते. शिवाय, ध्यान म्हणजे काही (यथार्थानुभवस्वरूप) ज्ञान नाही.

यदवादि औपाधिकस्य जीवभावस्योपाधिनिवृत्त्या निवृत्तौ ब्रह्मभावोपपत्तेर्न तदर्थमर्थवैतथ्यमिति, तदपि काशकुशावलम्बनकल्पम्, विकल्पासहत्वात् । किमुपाधेः सत्यत्वमभिप्रेत्य मिथ्यात्वं वा । न प्रथमः, प्रमाणाभावात् । नापरः इष्टापत्तेः । तस्मादाविद्यको भेद इति श्रुतावद्वितीयत्वोपपत्तयेऽभिधीयते, न तु व्यसनियता ।

तुम्ही जे पुढे म्हटले आहे की उपाधियुक्त असलेल्या जीवावस्थेची निवृत्ती उपाधिनिवृत्तीने झाली म्हणजे त्याच्या ब्रह्मावस्थेची उपपत्ती लागत असल्यामुळे त्यासाठी पदार्थ मिथ्या आहेत असे म्हणण्याची आवश्यकता नाही, ते सुद्धा बुडत्याने काडीचा आधार घेण्यासारखे आहे. कारण, त्यात पुढील विकल्प अनुपपन्न होतात – उपाधि सत्य आहे असे यात अभिप्रेत आहे की मिथ्या आहे असे? पहिला विकल्प ग्राह्य नाही, कारण त्याला भेद हा अविद्यामूलक आहे असे जे आम्ही म्हणतो ते श्रुतीतील 'अद्वितीय' ह्या वचनाची उपपत्ती लागावी म्हणून, केवळ (तसे म्हणण्याचे आम्हाला) व्यसन जडले आहे म्हणून नाही.

यदि वस्तुतः सर्वोपद्रवरहितमात्मतत्त्वं तर्हि कथंकारं देहादिरूपं कारागारं कारंकारं पुनः पुनस्तत्र प्रविशति । तदतिफल्गु, अविद्याया अनादित्वेन दत्तोत्तरत्वात् । अतो निवृत्त्युपाय एवान्वेषणीयः प्रेक्षावता, न तु विस्मयः कर्तव्यः । ततश्च तत्त्वमस्यादिविद्यया तदविद्यानिवृत्तौ निरतिशयानन्दात्मलाभरूपपरमपुरूषार्थ सेत्स्यति । तथा चापस्तम्बस्मृतिः 'आत्मलाभान्न परं विद्यते' इति । नन्वसौ नित्यलब्धः, न हि स्वयमेव स्वस्यालब्धो भवति । सत्यम्, किं त्वनादिमायासंबन्धात्क्षीरोदकवत्समुदाचारवृत्तितां न लभते । तथा च यथा शबरादिभिर्बाल्यात्स्वसुतैः सह वर्धितो राजपुत्रस्तज्ञातीयमात्मानमवगच्छन् बन्धुभिर्य एवंभूतो राजा स त्वमसीति

बोधिते स्वरूपे लब्धस्वरूप इव भवति, तथा वेश्यास्थानीययानाद्यविद्यया स्वभावान्तरं नीत आत्मा मातृस्थानीयया तत्त्वमसीत्यादिकया श्रुत्या स्वभावं नीयते ।

(शंका -) जर आत्मतत्त्व वास्तविक अर्थाने सर्व उपद्रवांनी रहित असेल तर देहादिरूपी तुरुंग वारंवार उत्पन्न करून ते त्यात पुन्हा पुन्हा का प्रवेश करते? ही शंका अगदीच फोल आहे, कारण अविद्या अनादी आहे यात ह्या प्रश्नाचे उत्तर दिलेलेच आहे. म्हणून विचारवंत मनुष्याने अविद्येच्या निवृत्तीचा शोध केला पाहिजे, (नुसते) आश्चर्य करीत बसू नये. आणि मग 'तत्त्वमसि' इत्यादी विद्येने त्या अविद्येची निवृत्ती झाल्यावर निरतिशय आनंदमय अशा आत्मलाभाच्या स्वरूपाचा सर्वश्रेष्ठ पुरुषार्थ साध्य होईल. आपस्तम्बस्मृतीत म्हटलेच आहे – 'आत्मलाभाहून श्रेष्ठ असे काही नाही.' यावर शंका – आत्मलाभ नेहमी झालेलाच असतो, कारण स्वतःला स्वतःचाच लाभ होत नाही अशी स्थिती नसते. हे खरे आहे. परंतु अनादी अशा मायेशी संबंध आल्यामुळे पाणी मिसळलेल्या दुधाप्रमाणे (त्याच्या मूळ) समुचित आचारधर्माप्रमाणे वागण्याची स्थिती त्याला प्राप्त होत नाही. उदाहरणार्थ, एखादा राजपुत्र लहानपणापासून शबर आदींनी त्यांच्या स्वतःच्या मुलांबरोबर वाढविलेला असता तो स्वतःला आपण त्याच जातीचे आहोत असे समजतो, पण बांधवांनी 'अशा प्रकारचा जो राजा असतो तो तूच आहेस' याप्रमाणे त्याच्या स्वरूपाविषयी त्याला बोध करून दिल्यावर त्याला स्वरूपाचा लाभ झाल्यासारखा होतो, त्याप्रमाणे वेश्येसमान असलेल्या अनादी अविद्येने दुसऱ्या स्वभावाप्रत नेलेला आत्मा मातेसमान असलेल्या 'तत्त्वमसि' इत्यादी श्रुतीने स्वतःच्या मूळ स्वरूपात नेला जातो.

एतदाहुस्त्रैविद्यवृद्धाः –

नीचानां वसतौ तदीयतनयैः सार्ध चिरं वर्धित-
स्तज्ज्ञातीयमवैति राजतनयः स्वात्मानमप्यञ्जसा ।
संवादे महदादिभिः सह वसंस्तद्वद्भवेत्पूरुषः
स्वात्मानं सुखदुःखजालकलितं मिथ्यैव धिङमन्यते ॥
दाता भोगकरः समग्रविभवो यः शासिता दुष्कृतां
राजा स त्वमसीति रक्षितृमुखाच्छ्रुत्वा यथावत्स तु ।
राजीभूय जयार्थमेव यतते तद्वत्पुमान् बोधितः
श्रुत्या तत्त्वमसीत्यपास्य दुरितं ब्रह्मैव संपद्यते ॥ (इति) ।

तिन्ही वेदांत पारंगत असलेल्या ज्येष्ठ आचार्यांनी हे सांगितले आहे – 'हलक्या लोकांच्या वस्तीत त्यांच्या मुलांसमवेत दीर्घकाळपर्यंत संगोपन झालेला राजपुत्र सरळपणे स्वतःला सुद्धा त्याच जातीचा समजतो, त्याप्रमाणे पुरुष महत् आदींच्या बरोबर राहत असता त्यांच्याशी संवादी होतो (आणि) मिथ्या प्रकारेच स्वतःला सुखदुःखांच्या जाळ्यात गुरफटलेला मानतो. धिक्कार असो. परंतु रक्षकांच्या तोंडून "दान करणारा, भोग भोगणारा, सगळ्या वैभवांनी युक्त, दुष्कृत्य करणारांचे शासन करणारा असा जो राजा तो तू आहेस" अशी खरी गोष्ट ऐकून तो (राजपुत्र) राजा होऊन जयप्राप्तीसाठी प्रयत्न करतो, त्याप्रमाणे पुरुष "तत्त्वमसि" ह्या श्रुतिद्वारा बोध प्राप्त केल्यावर दुरिताचा त्याग करून ब्रह्मस्वरूपच होतो.'

'संवादे'चा अर्थ स्पष्ट नाही. जनसंवादे (लोकांच्या बोलण्यात) हा अर्थ समर्पक वाटत नाही. संवाद म्हणजे सारखेपणा, एकरूपता असा अर्थ संभाव्य आहे. महदादींच्या समवेत असल्यामुळे आत्मा त्यांच्याशी एकरूप होतो.'संवादे' ऐवजी 'संवादी' असा पाठ अधिक योग्य झाला असता. 'भवेत्' ह्या क्रियापदाशी त्याचा अन्वय सुगम झाला असता.

एतेनैतत्प्रत्युक्तं यदुक्तं परैः 'किं द्वयोस्तादात्म्यमेकस्य वा । नाद्यः, अद्वैतभङ्गप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, असंभवात्' इति । तन्न, अविद्याकल्पितभेदनिवृत्तिपरत्वेन तत्त्वमस्यादितादात्म्यवादप्रमाण्योपपत्तेः । तौ च पर्यनुयोगपरिहारावग्राहिषातां मनीषिभिः –

न द्वयोरस्ति तादात्म्यं न चैकस्याद्वयत्वतः ।
अप्रामाण्यं श्रुतेरेवं नारोपध्वंसमात्रतः ॥ इति ।

ह्याच युक्तिवादाने इतरांनी घेतलेल्या पुढील आक्षेपाचेही खंडन होते – 'हे तादात्म्य दोन वस्तूंमधील की एकाच वस्तूचे? पहिला पर्याय ग्राह्य नाही. कारण, त्याने अद्वैतसिद्धांताला बाध येईल. दुसरा ग्राह्य नाही. कारण, (एकाचे तादात्म्य ही गोष्टच) असंभाव्य आहे,' हा आक्षेप बरोबर नाही. कारण, 'तत्त्वमसि' इत्यादी तादात्म्य प्रतिपादन करणारी वचने अविद्याकल्पित भेदाच्या निवृत्तीविषयी असल्याकारणाने त्यांचे प्रामाण्य उपपन्न ठरते. हा आक्षेप आणि त्याचा केलेला परिहार विद्वानांनी श्लोकात ग्रथित केले आहेत – 'अद्वैतत्व असल्यामुळे दोन वस्तूंचे तादात्म्य शक्य नाही, आणि एका वस्तूचे तादात्म्य असंभाव्य आहे – याप्रमाणे केवळ आरोप व त्याचे दूषण यांनी श्रुतीचे अप्रामाण्य ठरत नाही.'

ततश्च तत्त्वमसीति तत्त्वंपदार्थश्रवणमननभावनाबलभुवा साक्षात्कारणानाद्यानिवृत्तौ सच्चिदानन्दैकरसब्रह्माविर्भावः संपत्स्यत इति ब्रह्मणो जिज्ञास्यत्वं प्रथमसूत्रोक्तं युक्तम् ।

अज्ञातं विषयो ब्रह्म ज्ञातं तच्च प्रयोजनम् ।
मुमुक्षुरधिकारी स्यात्संबन्धः शक्तितः श्रुतेः ॥ इति ।

तेव्हा एकूण निष्कर्ष असा की 'तत्त्वमसि' यातील 'तत्' आणि 'त्वम्' ह्या शब्दांच्या अर्थाचे श्रवण, मनन आणि निदिध्यासन यांच्या प्रभावाने उत्पन्न होणाऱ्या साक्षात्कारामुळे अनादी अविद्येची निवृत्ती झाली म्हणजे सत्, चित् आणि आनंद ह्याच स्वरूपाचा ब्रह्माचा आविर्भाव संपन्न होईल, तेव्हा ब्रह्माची जिज्ञासा करावी असे जे पहिल्या सूत्रात म्हटले आहे ते योग्यच आहे.

अज्ञात ब्रह्म हा ह्या शास्त्राचा विषय आणि ते ज्ञात व्हावे हे त्याचे प्रयोजन. मोक्षाची इच्छा असणारा मनुष्य ह्या शास्त्राचा अधिकारी आणि श्रुतीच्या अर्थरूप शक्तीशी त्याचा संबंध आहे. (याप्रमाणे हे चार अनुबंध आहेत).

स्वरूपलक्षण व तटस्थलक्षण

'जन्माद्यस्य यतः (ब्र. सू. १·१·२)' इति द्वितीयसूत्रे ब्रह्म स्वरूपलक्षणतटस्थलक्षणाभ्यां न्यरूपि । तत्र स्वरूपान्तर्गतत्वे सति व्यावर्तकं स्वरूपलक्षणम्, 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म (तै.उ. २·१·१)' इत्यादि-वेदान्तैः प्रतिपादितम् । तस्य सत्यज्ञानाद्यात्मकस्वरूपान्तर्गतत्वे सति व्यावर्तकत्वात् । तटस्थलक्षणं 'यतो वा इमानि भूतानि (तै. उ. २·१·१)' इत्यादीनि वाक्यानि निरूपयन्ति जगज्जन्मादिकारणत्वेन । तदुक्तं विवरणे –

जगज्जन्मस्थितिध्वंसा यतः सिध्यन्ति कारणात् ।
तत्स्वरूपतटस्थाभ्यां लक्षणाभ्यां प्रदर्श्यते ॥ इति ।

'ह्या जगाचा जन्म आदी ज्याच्यापासून झाला आहे (ते ब्रह्म)' ह्या दुसऱ्या सूत्रात स्वरूपलक्षण आणि तटस्थलक्षण यांच्या द्वारा ब्रह्माचे निरूपण केले आहे. त्यांपैकी स्वरूपलक्षण (पदार्थाच्या) स्वतःच्या रूपात विद्यमान असून (इतर सर्व पदार्थांहून) भिन्नता प्रस्थापित करणारे असे, 'ब्रह्म सत्य, ज्ञान आणि अनंत आहे' इत्यादी वेदान्तवाक्यांत प्रतिपादित झाले आहे. कारण, सत्य, ज्ञान इत्यादी स्वरूपाच्या ब्रह्माच्या स्वतःच्या रूपात विद्यमान असून ते इतर सर्वांपासून त्याची पृथका निदर्शित करते. तटस्थलक्षणात 'ज्याच्यापासून ही महाभूते (उत्पन्न होतात)' इत्यादी वचने ते (ब्रह्म) जगाच्या जन्म आदीचे कारण आहे याप्रमाणे निरूपण करतात. पञ्चपादिकाविवरणात म्हटले आहे – 'ज्या कारणापासून जगाची उत्पत्ती, स्थिती आणि लय सिद्ध होतात ते (ब्रह्म) स्वरूप आणि तटस्थ ह्या दोन लक्षणांचा द्वारा निरूपित केले आहे.'

स्वरूपलक्षणात पदार्थाच्या तात्त्विक स्वरूपाचा निर्देश असतो, तर तटस्थलक्षणात इतर पदार्थाशी झालेल्या संपर्कामुळे त्याच्या बाह्य स्वरूपाचा निर्देश असतो. मायेशी संपर्क झाल्यामुळे होणारे 'यतो वा इमानि भूतानि इ.' हे ब्रह्माचे तटस्थलक्षण. हे झाले शुद्ध ब्रह्माच्या दृष्टीने. परंतु मायोपाधिक (सगुण) ब्रह्माच्या दृष्टीने हेच त्याचे स्वरूपलक्षण होते. तेव्हा सूत्रात शुद्ध ब्रह्माचे तटस्थलक्षण आणि सगुण ब्रह्माचे स्वरूपलक्षण म्हणून जगदुत्पत्तीचा निर्देश आहे अशी ही व्याख्या आहे.

शास्त्रयोनित्व

'शास्त्रयोनित्वात् (ब्र. सू. १·१·३)' इति तृतीयसूत्रे प्रथमवर्णकेन षष्ठीसमासमाश्रित्य सर्वज्ञत्वं प्रत्यपादि । द्वितीयवर्णकेन बहुव्रीहिसमासमभ्युपगम्य ब्रह्मणो वेदान्तप्रमाणत्वं प्रत्यज्ञायि ।

'शास्त्राचे ते मूळ असल्यामुळे (किंवा शास्त्र त्याला प्रमाण असल्यामुळे)' ह्या तिसऱ्या सूत्रावरील पहिल्या व्याख्येत (शंकराचार्यांनी) षष्ठीतत्पुरुष समासाचा अवलंब करून ब्रह्म सर्वज्ञ असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. दुसऱ्या व्याख्येत बहुव्रीही समासाचा अंगीकार करून ब्रह्माच्या संबंधात वेदांत (उपनिषदे) प्रमाण होत असे आग्रहाने प्रतिपादिले आहे.

समन्वय

'तत्तु समन्वयात् (ब्र. सू. १·१·४)' इति चतुर्थे सूत्रे प्रथमवर्णकेन वेदान्तानां ब्रह्मणि तात्पर्य प्रत्यपादि । द्वितीयवर्णकेन वेदान्तानां प्रतिपत्तिविधिशेषतया ब्रह्मप्रतिपादकत्वं प्रत्यक्षेपि ।

‘ते (शास्त्रयोनित्व) तात्पर्यरूप समन्वयामुळे’ ह्या चौथ्या सूत्रावरील पहिल्या व्याख्येत उपनिषदांचे तात्पर्य ब्रह्म हेच असे प्रतिपादन केले आहे. दुसऱ्या व्याख्येत ज्ञानाविषयीच्या विधीचा भाग म्हणून ब्रह्माचे प्रतिपादन केले आहे ह्या मताचे खंडन केले आहे.

दिङ्मात्रमत्र प्रदर्शितम्, शिष्टं शास्त्र एव स्पष्टमिति सकलं समञ्जसम् ।

या ठिकाणी फक्त दिशा दाखवून दिली आहे. बाकीचे सर्व शास्त्रातच स्पष्ट आहे. तेव्हा सगळे काही यथायोग्य आहे.

इति श्रीमत्सायणमाधवीये सर्वदर्शनसंग्रहे सकलदर्शनशिरोऽलंकाररत्नं
श्रीमच्छांकरदर्शनं समाप्तम् ।

येथे श्रीमान सायणमाधवकृत सर्वदर्शसंग्रहातील सर्व दर्शनांचा
मुकुटमणी असलेले श्रीमत् शांकरदर्शन समाप्त होते.

समाप्तोऽयं सर्वदर्शनसंग्रहः ।

हा सर्वदर्शनसंग्रह ग्रंथ येथे समाप्त होतो.

❀❀❀

शब्द-सूची

पारिभाषिक व इतर महत्त्वाचे शब्द

अकृताभ्यागम

अक्षचरण

अक्षपाद

अक्षर

अख्याति

अघोरमन्त्र

अङ्कन

अचित्

अजड

अजपामन्त्र

अजीव

अण्डज

अतिक्रान्तभावनीय (योगिन्)

अतिदेश

अतिप्रसङ्ग

अतिव्याप्ति

अतीतकाल (हेत्वाभास)

अत्यन्ताभाव

अदृष्ट

अद्रव्य

अधर्म

अधिकरण

अधिकरणसिद्धान्त

अधिकार

अधिपतिप्रत्यय

अध्यवसाय

अध्यवसेय

अध्यस्तात्मन्

अध्यास

अनन्यथासिद्धि

अनभिरति

अनवसाद

अनवस्था

अनवस्थितत्व

अनात्मक (दुःखान्त)

अनिर्वचनीय

अनुद्धर्ष

अनुपलब्धि

अनुबन्धचतुष्टय

अनुभवबन्ध

अनुभूति

अनुमान

अनुवाद

अनुवृत्ति

अनुशयिन्

अनुशासन

अनुस्नान

अनृत

अनेकान्त

अनेकान्तवाद

अनैकान्तिक

अनैकान्त्य

अन्तर्यामिन्

अन्धकार

अन्यथाख्याति

अन्योन्याभाव

अन्योन्याश्रय

अन्वय

अन्विताभिधानवादिन्

अपयाचित

अपरिग्रह

अपवर्ग

अपसिद्धान्त

अपूर्व

अपूर्वविधि

अपेक्षाबुद्धि

अपोह

अपौरुषेय

अप्रमा

अभव्य

अभाव

अभिगमन

अभिधाभावना

अभिनिवेश

अभिसंधि

अभिहितान्वयवादिन्

अभ्यास

अभ्युपगमसिद्धान्त

अभ्रक

अर्चा

अर्ण

अर्थक्रिया

अर्थभावना

अर्थवाद

अर्थाध्यास

अर्थापत्ति

अर्धजरतीय

अर्हत्

अलब्धभूमिकत्व

अवधि (ज्ञान)

अवभास

अवस्थापरिणाम

अवितत्करण

अवितद्भाषण

अविद्या

अविरति

अव्यपदेश्य

अष्टाङ्ग (योग)

असत्

असत्त्व

असदुत्तर

असंदेह

असंप्रज्ञात (समाधि)

अस्तिकाय

अस्तेय

अस्मिता

अहंकार

अहर्मुख काल

अहिंसा

आकाशमुष्टिहनन

आगम

आचार

आचार्यक

आत्माश्रय

आदानसमिति

आध्यासिक

आनुमानिकत्व

आन्वीक्षिकी

आयतन

आरम्भवाव

आरुवण्य

आरोप

आर्थिक

आर्यसत्य

आर्हत

आलम्बनप्रत्यय

आलयविज्ञान

आवाप

आविद्यक

आशय

आश्रयसिद्धि

आसन

आस्रव

इज्या

इतरेतराश्रय

इन्द्रियार्थसंनिकर्ष

ईर्यासमिति

ईशानमन्त्र

ईश्वरप्रणिधान

उण्डुक

उत्पाद

उत्सर्ग

उत्सर्गसमिति

उदार

उदाहरण

उदित
उद्देश
उद्भिज्ज
उपनय
उपप्लव
उपमान
उपयाचित
उपरञ्जकधर्मसम (जाति)
उपहार
उपादान
उपादानलक्षणा
उपाधि
उपाय
उपासन
ऊह

ऋत
ऋतंभरा (प्रज्ञा)
एकाग्र
एकान्त
एषणासमिति

औदयिक
औदारिक
औपशमिक
औलूक्य
कणभक्ष
कथा
कफोणिगुडायित
कर्मप्रवचनीय

कला

कल्पनागौरव

कल्पनालाघव

कल्याण

कषाय

कालात्ययापदिष्ट (हेत्वाभास)

कुम्भक (प्राणायाम)

कुर्वद्रूप

कृच्छ्

कृतप्रणाश

कृतहान

कृत्यपञ्चक

केवल (ज्ञान)

केवलिन्

केशोण्डुक

कैवल्य

क्राथन

क्रियायोग

क्रियाशक्ति

क्लेश

क्षण

क्षणभङ्ग

क्षपणक

क्षर

क्षायिक

क्षायौपशमिक

क्षिप्त

गगनरोमन्थ

गुप्ति

गुरु

गोमयपायसीयन्याय
गौणी लक्षणा
ग्रहण
घट्टकुटीप्रभातायित
घण्टापथ
चक्रकाश्रय
चतुर्व्यूह
चमत्कार
चर्या
चान्द्रायण
चिकित्साशास्त्र
चित्
चित्त
चैत्त
चोदना
छल
जड
जरायुज
जल्प
जाति
जिन
जीव
जीवन्मुक्ति
ज्ञानाध्यास

तटस्थलक्षण
तत्पुरुषमन्त्र
तदुत्पत्ति
तद्गुणसंविज्ञान (बहुव्रीहि)
तनु

तन्त्र

तन्मात्र

तपस्

तमस्

तर्क

तादात्म्य

तान्त्रिक (मन्त्र)

तापदुःख

तैजस (अहंकार)

दर्शनशक्ति

दिगम्बर

दीक्षाकारिन्

दुःखान्त

दृक्

दृक्शक्ति

दृश्य

दृष्टान्त

देश

देशना

देहवेध

द्रव्य

द्वार

द्वित्व

द्वेष

द्वैत

द्व्यणुक

धर्म

धर्मपरिणाम

धर्मभेदवाद

धातुवाद
धारणा
ध्यान
ध्रौव्य

नय
नाडी
नामकरण
नामरूप
निगमन
निग्रहस्थान
नित्यभूति
नित्यसमा (जाति)
निद्रा
नियम
नियमविधि
नियामक
निराकारज्ञानवाद
निरीश्वर (सांख्य)
निरुद्ध
निरुपाधिक
निरोध
निर्गुणवाद
निर्जरा
निर्णय
निर्दिश्यमान
निर्माणकाय
निर्वचन
निर्वाण
निर्विकल्पक (प्रत्यक्ष)

निष्कर्ष

नील

न्याय

पक्ष

पक्षधर्मता

पञ्चकारणी

पति

पत्काषिन्

पद

पद्मासन

परतःप्रामाण्य

परस्पराश्रय

परार्थानुमान

परिणामदुःख

परिणामवाद

परीक्षा

पर्यनुयोग

पर्युदास

पशु

पाकजोत्पत्ति

पाठ

पारद

पारमार्थिक (सत्य)

पारिणामिक

पार्षद

पाश

पिठरपाक

पीलुपाक

पुद्गल

पुरुष

पुर्यष्टक

पूतिकूष्माण्डायते

पूतिकूष्माण्डायते मान

पूरक (प्राणायाम)

पौरुषेय

प्रकरण

प्रकरणसम (हेत्वाभास)

प्रकृति

प्रकृतिबन्ध

प्रज्ञाज्योति (योगिन्)

प्रणिधान

प्रतिज्ञा

प्रतितन्त्रसिद्धान्त

प्रतिनिर्दिश्यमान

प्रतिपदपाठ

प्रतिप्रयोग

प्रतिबन्ध

प्रतिबन्धिकल्पना

प्रतियोगिन्

प्रतीत्यसमुत्पाद

प्रत्यभिज्ञा

प्रत्यय

प्रत्ययोपनिबन्धन

प्रत्याहार

प्रदेश

प्रदेशबन्ध

प्रधान

प्रध्वंस

प्रपञ्च

प्रमा

प्रमाण
प्रमिति
प्रमेय
प्रयोजकत्व
प्रयोजन
प्रयोजनलक्षणा
प्रलयाकाल
प्रवृत्तिविज्ञान
प्रश्वास
प्रसङ्ग
प्रसङ्गानुमान
प्रसज्यप्रतिषेध
प्रसुप्त
प्रागभाव
प्राणायाम
प्रातिभासिक (सत्त्व)
प्राथमकल्पिक (योगिन्)
प्रावृतीश
फलाभिसंधि

बद्ध
बन्ध
बल
बिन्दु
बुद्धितत्त्व
ब्रह्मचर्य
ब्रह्मतत्त्व

भक्ति
भङ्ग

भजन
भण्ड
भव्य
भस्मक (व्याधि)
भावना
भाव्य
भाषासमिति
भिक्षुपादप्रसरणन्याय
भूतादि (अहंकार)
भ्रान्तिदर्शन

मति (ज्ञान)
मधुप्रतीका (सिद्धि)
मधुभूमिक (योगिन्)
मधुमती (सिद्धि)
मध्यमन्दिर
मनस्
मनःपर्याय (ज्ञान)
मन्त्रदोष
मन्त्रसंस्कार
मन्त्रेश्वर
मन्दन
मल
महत्
महोदय
माण्डव्यनिग्रहन्याय
मातृकायन्त्र
माध्यमिक (बौद्ध)
माया
मायामात्र

माहाभानिक

मिथ्याज्ञान

मिथ्यादर्शन

मुक्तक

मूढ

मूर्च्छित

मूर्ति

मूलक्षय

मृत

मैवारुवण्य

यम

योग

योगाचार (बौद्ध)

योगानुशासन

योग्यानुपलब्धि

रक्षा

रजस्

रत्नत्रय

रस

रसलिङ्ग

रससंस्कार

राग

राद्धान्त

रूढिलक्षणा

रूपस्कन्ध

रेचक (प्राणायाम)

रोधशक्ति

लक्षण

लक्षणपरिणाम

लक्षणलक्षणा
लक्षणा
लघु
लाभ
लिङ्ग
लोकायत
लोकायतिक
लोहवेध
लौकिक

वर्णक
वाक्य
वाद
वामदेवमन्त्र
वासचर्या
वासना
विकरणधर्मित्व
विकरणधर्मित्वभाव
विकृति
विक्षिप्त
विक्षेप
विच्छिन्न
विज्ञानवाद
विज्ञानस्कन्ध
विज्ञानाकल
विज्ञानात्मभाषिन्
वितण्डा
विद्येश्वर
विधि
विपक्ष

विपाक
विभव
विभागज विभाग
विभूति
विमोक
विरुद्ध (हेत्वाभास)
विवर्त
विवर्तवाद
विवेक
विवेकख्याति
विशुद्धि
विशेष
विशोका (सिद्धि)
विश्रान्ति
विश्वजिन्न्याय
वृत्ति
वेदनास्कन्ध
वैकृत (अहंकार)
वैजात्य
वैभाषिक (बौद्ध)
वैराग्य
व्यतिरेक
व्यय
व्यवसायात्मक (भाव)
व्याघात
व्याप्ति
व्यावहारिक (सत्त्व)
व्यूह

शब्दब्रह्मन्

शब्दानुशासन

शान्त

शुद्धा लक्षणा

शृङ्गग्राहिका

शृङ्गारण

शौच

श्रद्धान

श्रुत (ज्ञान)

श्रुति

श्वास

श्वेताम्बर

षट्क

षाट्कौशिक (शरीर)

संयम

संवर

संवृति

संशय

संसर्गाभाव

संसार

संस्कारदुःख

संस्कारशेषा (सिद्धि)

संस्कारस्कन्ध

सकल

संज्ञास्कन्ध

सत्

सत्ता

सत्त्व

सत्य

सद्योजातमन्त्र

संतान

संतोष

सपक्ष

सप्तभङ्गिनय

समनन्तर प्रत्यय

समन्वय

समवाय

समाख्या

समाधि

समानतन्त्र

समानाभिहार

समिति

समुदय

समुदाय

संप्रज्ञात (समाधि)

सम्यक्चारित्र

सम्यग्ज्ञान

सम्यग्दर्शन

सर्वज्ञ

सर्वतन्त्रसिद्धान्त

सविकल्पक (प्रत्यक्ष)

सविचार (समाधि)

सवितर्क (समाधि)

सव्यभिचार (हेत्वाभास)

सहकारिप्रत्यय

सहोपलम्भनियम

साकारज्ञानवाद

सांख्यप्रवचन

सात्मक (दुःखान्त)

साधन

साध्य

साध्यवसाना (लक्षणा)
साध्यसम (हेत्वाभास)
सानन्द (समाधि)
सामानाधिकरण्य
सामान्य
सारोपा (लक्षणा)
सास्मित (समाधि)
सिद्ध (अर्थ)
सिद्धान्त
सिद्धि
सुप्त
सुषुप्ति
सूक्ष्म
सूत
सूनृत
सेश्वर (सांख्य)
सोपाधिक
सौत्रान्तिक (बौद्ध)
स्कन्ध
स्त्यान
स्थपति
स्थान
स्थायिन्
स्थितिबन्ध
स्पन्दन
स्फोट
स्याद्वाद
स्वतन्त्र (तत्त्व)
स्वतःप्रामाण्य
स्वभावानुमान

स्वयंवेदन

स्वरूपभेदवादिन्

स्वरूपलक्षण

स्वलक्षण

स्वार्थानुमान

स्वदेज

हुङ्कार

हेतु

हेतुकर्तृ

हेतूपनिबन्धन

हेत्वाभास

हेवाक

❀❀❀

र. प. कंगले

तीस वर्षांहून अधिक काळ शासकीय महाविद्यालयात संस्कृतच्या अध्यापनाचे कार्य केल्यानंतर प्रा. र. पं. कंगले १९५४ साली मुंबईच्या एल्फिन्स्टन कॉलेजमधून सेवानिवृत्त झाले. त्यांचा पहिला ग्रंथ "कालिदासाची नाटके" पॉप्युलर प्रकाशनने १९५७ साली प्रसिद्ध केला. मुंबई विद्यापीठाने त्यांचा कौटिलीय अर्थशास्त्रावरील तीन खंडात्मक ग्रंथ — (१) मूळ ग्रंथाचे संशोधित संस्करण. (२) सटीप इंग्रजी अनुवाद व (३) अध्ययनात्मक विवेचन (A Study) याप्रमाणे १९६१, १९६३ व १९६५ मध्ये प्रसिद्ध केला. पहिल्या दोन खंडांच्या द्वितीय आवृत्त्या १९७० व १९७२ मध्ये प्रसिद्ध झाल्या. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाच्या सांगण्यावरून तयार केलेले भरतमुनींच्या नाट्यशास्त्रातील अध्याय ६ व ७ आणि १८ व १९ यांचे त्यावरील अभिनवगुप्तकृत अभिनवभारती टीकेसह सटीप मराठी भाषांतर "रस भाव विचार" (१९७३) आणि "दशरुपकविधान" (१९७४) ह्या नावाच्या दोन ग्रंथात मंडळाने प्रसिद्ध केले. मंडळाच्याच सांगण्यावरून तयार केलेले कौटिलीय अर्थशास्त्राचे सटीप मराठी भाषांतर अलीकडेच प्रसिद्ध झाले आहे. मध्यंतरी मौज प्रकाशनने "प्राचीन भारतीय राजनीती" (१९६९) आणि "प्राचीन काव्यशास्त्र" (१९७४) हे त्यांचे दोन स्वतंत्र ग्रंथ प्रसिद्ध केले. त्यापैकी प्राचीन काव्यशास्त्र ह्या ग्रंथाचे गुजराती भाषांतरही (१९७८) प्रसिद्ध झाले आहे.

❀❀❀

वेष्टन मुद्रण : शासकीय फोटोझिंको मुद्रणालय. पुणे - १

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका